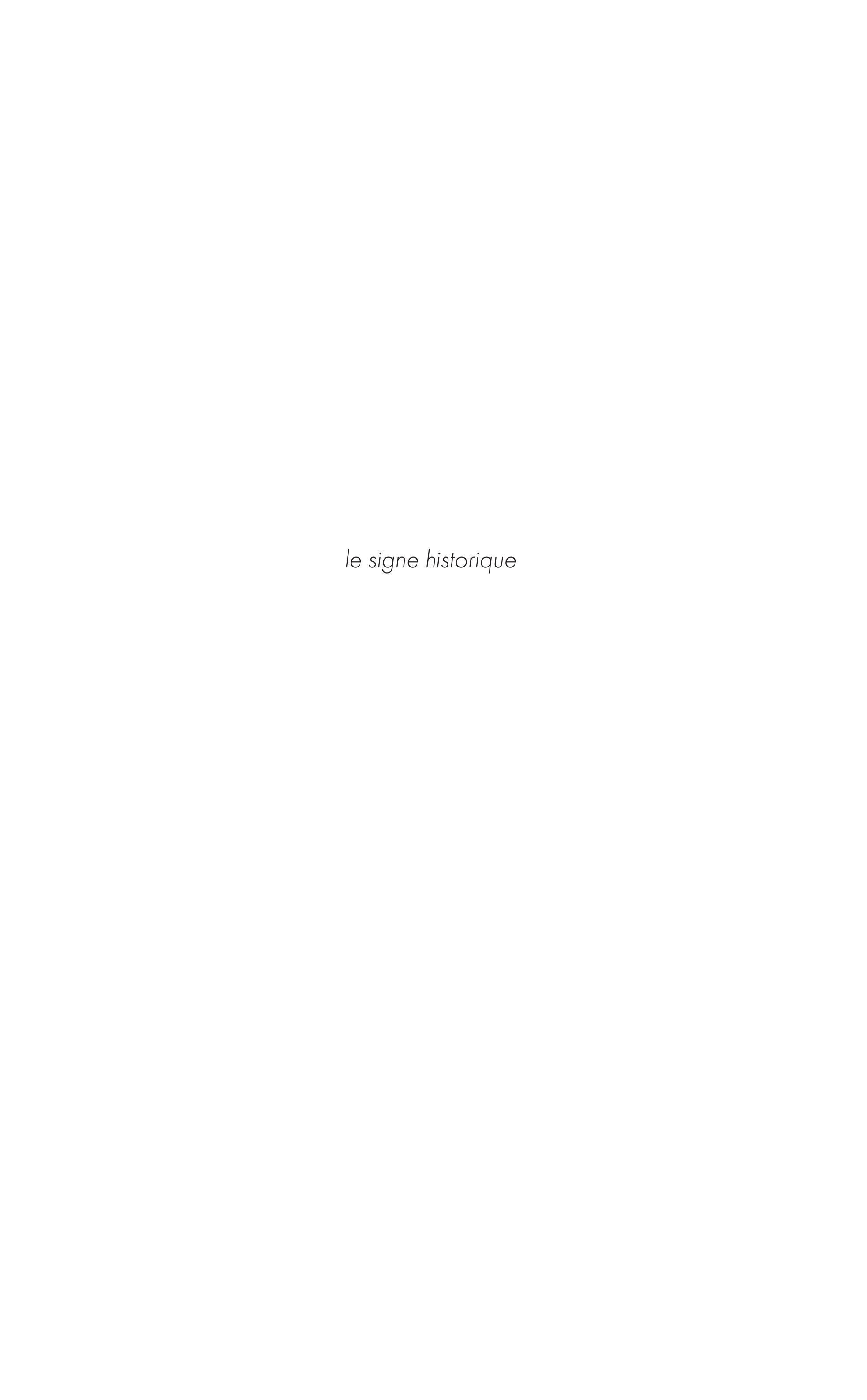
PAUL CHOQUET

LE SIGNE HISTORIQUE

la seconde section du conflit des facultés et sa réception au xx[e] siècle

ÉDITIONS ISMAEL



le signe historique



Le Signe Historique.

La seconde section du Conflit des Facultés
et sa réception au xxe siècle.

Paul Choquet.

*titre n° 2. 2e éd. Isbn : 979-10-97450-03-8.
Paris-Lisboa. publié par ismael, éditeur,
diffusé immatériellement par correspondance,
et en la ville lumière chez F. sur le gros
caillou, sous le bosquet de jean à l'enseigne
de la fontaine ; et devant la ville blanche,
en la glaisière sise sur le tage, chez J.,
28e Combattant de la grande guerre, div.
1 e, à la même source —
juillet 2018.*

INTRODUCTION.

Cet essai entreprend d'exposer et de problématiser, selon deux axes complémentaires, les rapports qu'entretiennent la 2de section du *Conflit des Facultés* et la *Critique de la faculté de juger* d'Emmanuel Kant. Le premier axe relève de l'histoire de la philosophie proprement dite. Le rapport, tissé par Kant dans le vocabulaire même de la 2de section du *Conflit des Facultés*, entre le jugement esthétique des spectateurs de la Révolution française et le jugement téléologique du philosophe concernant le devenir de l'Humanité constituerait la dernière solution apportée à un problème durable de sa philosophie : dans la mesure où le juge est aussi partie, comment légitimer un jugement sur le Progrès ? Quelles pourraient être les conditions d'impartialité d'un jugement portant sur le devenir historique de l'Humanité ?

Trois étapes de la problématisation kantienne de l'Idée de Progrès, qui pourrait se présenter dans son ensemble comme une critique de la prédiction en histoire, sont ainsi repérables. 1) La fausseté de l'annonce politique et ecclésiastique ; 2) l'hypothèse de l'histoire universelle et l'impératif moral du progrès ; 3) le recours au signe historique afin d'adresser un jugement réflexif sur le progrès de l'Humanité. Cette critique débuterait avec une *pars destruens* enveloppant la prédiction politique, la prophétie religieuse et la divination. Elle s'attaquerait à l'objectivité présumée du fondement et à la scientificité apparente d'un raisonnement qui

constitue la prédiction en simple déduction à partir de l'ancien. La réflexion sur les fins constituerait une première étape de la *pars construens*, en tant qu'elle permet d'espérer de manière hypothétique que le futur renferme des éléments de progrès absolument nouveaux et dissociés des expériences passées. Cette réflexion sur les fins, caractéristique de la Faculté de philosophie, reprend de la structure prophétique classique l'idée que le concept de finalité est indéterminé sous le rapport du temps, de telle manière qu'« affirmer que toute expérience vécue jusqu'ici ne doit pas constituer une objection contre la nature autre du futur est presque une règle absolue »[1]. Cette posture d'attente idéaliste serait ensuite complexifiée par une réflexion sur l'actualité des principes régulateurs. Cette réflexion viserait à repérer des éléments empiriques singuliers élevés au rang de signes indicateurs pour une finalité idéaliste, de telle sorte que la thèse prédictive du domaine spéculatif se doublerait d'une assise issue du domaine empirique. Dès lors, quand Hegel écrit que la Révolution française a réconcilié « le Divin avec le Monde »[2], il semblerait qu'il s'agisse là, transposé dans un langage kantien, d'une simple métaphore indiquant l'introduction de principes transcendantaux dans le champ historique des réflexions et des expériences humaines.

Le deuxième axe de cette étude consiste en l'interrogation du concept de « signe historique », clé de voûte de la 2de section du *Conflit des Facultés*, en tant qu'il permettrait de « passer » de l'expérience historique au domaine supra-sensible du Progrès, par le truchement de la théorie esthétique du jugement.

L'expérience historique que Kant choisit d'élever au statut de signe est l'enthousiasme public pour la Révolution française. Il s'agit bien d'une adhésion affective – ensemble d'opinions basées sur un sentiment subjectif. Mais la Révolution française donne trop à penser : sa seule représentation par le pouvoir de l'imagination élargit le concept de la simple expérience historique jusqu'à la réflexion d'une Idée régulatrice de la Raison, telle que le Progrès

1. R. Koselleck, *Le Futur passé*, p. 319.
2. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 339.

ou la Liberté [1]. La réflexion téléologique sur le signe semble ainsi être liée à la représentation de la Révolution française comme Idée esthétique par les différentes facultés de juger des spectateurs [2], figure de la libre capacité humaine à forger son propre progrès à travers l'histoire. La matière de la représentation est certes « empruntée à la nature », en tant qu'elle se rapporte à une expérience historique, mais, en tant que cette dernière est « trop intriquée avec l'intérêt de l'Humanité » [3], elle est pensée comme une Idée, « retravaillée par nous en vue de constituer quelque chose de tout autre qui dépasse la nature » [4]. La manière de penser des spectateurs de la Révolution française est élevée au rang de signe par Kant car lorsque l'imagination est aux prises avec une représentation qui « donne beaucoup à penser, sans que toutefois aucune pensée déterminée, c'est-à-dire aucun concept, ne puisse lui être adéquate » [5] elle se trouve capable d'élargir le concept à l'Idée intellectuelle.

Dans cette dernière solution, le jugement téléologique est orienté par un sentiment accompagnant la réflexion esthétique d'un événement historique. Néanmoins, l'aspect *indicateur* d'un tel événement réside autant dans l'adhésion affective à la Révolution française que dans l'usage adéquat que les spectateurs de l'évé-

1. « Quand on subsume sous un concept une représentation de l'imagination, [...] qui fournit, par elle-même, l'occasion de penser bien davantage que ce qui se peut jamais comprendre dans un concept déterminé, et par conséquent élargit esthétiquement le concept lui-même de manière illimitée, l'imagination est alors créatrice, et elle met en mouvement le pouvoir des Idées intellectuelles (la raison), et cela d'une manière qui lui permet, à propos d'une représentation, de penser bien plus que ce qui en elle peut être appréhendé et rendu clair », E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, I, 49.

2. « On peut nommer Idées de telles représentations de l'imagination : [...] elles tendent vers quelque chose qui est au-delà des limites de l'expérience et cherchent ainsi à s'approcher d'une présentation des concepts de la raison (des Idées intellectuelles) », E. Kant, *ibid.*, I, 49.

3. E. Kant, *Conflit des Facultés*, II, 7, p. 127.

4. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, I, 49.

5. E. Kant, *ibid.*, I, 49.

nement font de la faculté de juger, dans la qualité intrinsèque au jugement esthétique s'exprimant publiquement à l'occasion d'un événement historique. Dès lors le jugement esthétique que les spectateurs portent effectivement sur la Révolution française constituerait un signe propre à orienter positivement le jugement téléologique du philosophe sur le devenir de l'Humanité, dans la mesure où, au regard de son contenu comme de sa forme, il implique une mentalité élargie révélant une disposition morale. Le concept de *signe historique* implique donc que le sujet ayant l'intention de statuer sur le progrès doive juger en fonction du contexte historique contemporain de son énonciation, *contexte* désignant avant tout la *qualité* des jugements apparaissant autour de lui.

Dans cette dernière configuration de la réponse au problème posé par Kant, le fait que le jugement téléologique s'énonce à partir d'un jugement esthétique exprimé publiquement et identifié comme un signe historique implique que l'énonciation philosophique est d'emblée historicisée, le jugement critique sur le devenir de l'Humanité s'effectuant à partir d'un contexte immédiat qui le légitime. Ce contexte immédiat renvoie lui-même à la qualité de l'usage qui est conjointement fait du jugement réflexif comme à un signe propre à indiquer une disposition morale de l'Humanité. Le Progrès n'est plus simplement considéré, dans une posture d'attente et d'espérance, comme un idéal régulateur *a priori* ou comme une hypothèse bien intentionnée issue de la Raison pratique. Car à partir d'un « un événement de notre temps » [1] élevé au statut de signe indicateur d'une tendance morale de l'Humanité le Progrès futur peut être prophétisé avec certitude.

Dans la 2de section du *Conflit des Facultés*, la théorie du Progrès de Kant ne semble plus se satisfaire d'un point de vue purement spéculatif et idéaliste dénué d'expérience : il ne convient plus d'affirmer que « les raisons empiriques invoquées à l'encontre du succès de ces résolutions inspirées par l'espoir sont ici inopérantes » [2], mais, au contraire, il faut chercher « une expérience qui, en tant qu'événement, indique une qualité constitutive et une fa-

1. E. Kant, *Conflît des Facultés*, II, 6, p. 124.
2. E. Kant, *Théorie et Pratique*, III, p. 55.

culté du genre humain d'être cause de son avancée en mieux »[1]. L'Idée de Progrès de l'humanité n'est plus déduite *a priori* de la Raison pratique, elle n'est plus seulement un horizon d'attente final, un idéal régulateur articulé à un plan caché de la Nature et de la Providence car « l'espèce humaine peut et doit être elle-même créatrice de son bonheur ; cependant, le fait qu'elle le sera ne se laisse pas déduire des dispositions naturelles que nous connaissons en elle, mais de l'expérience et de l'histoire »[2]. C'est bien le jugement téléologique sur la capacité humaine au bonheur qui est déduit *a posteriori* de l'« expérience et de l'histoire », en tant que l'« expérience et l'histoire » indiquent que l'humanité est capable d'être créatrice de son propre bonheur. L'expérience élevée au rang de signe est première sur le concept universel : elle le révèle plutôt qu'elle ne s'y subsume. Kant cherche ainsi à confirmer la réalité empirique de principes qui, sans lien à des expériences et sur un plan uniquement idéaliste, sont seulement accessibles sous la modalité d'un possible hypothétique.

L'histoire du problème posé par l'Idée de Progrès amène donc à se pencher sur le contexte historique de l'énonciation philosophique et du jugement sur le progrès : aux positions du savant, du philosophe de l'histoire universelle et de l'acteur moral se substitue celle d'un spectateur impartial. Avec la 2de section du *Conflit des Facultés*, Kant semble inaugurer la figure moderne de l'intellectuel, comme détenteur d'une parole prophétique énoncée à partir d'une actualité fondatrice recelant autant de promesses de progrès politique que de retours en arrière. Cette figure de l'intellectuel vaticinant, dont la mission est de rappeler de manière désintéressée la valeur d'intérêts transcendant les individus, réapparaît ponctuellement, chaque fois qu'une crise politique fait vaciller les « acquis pour toujours » que constitue l'héritage social de la Révolution française. Il revient à Max Weber d'avoir compris la figure de l'intellectuel réformiste s'exprimant publiquement comme une sécularisation de l'idéal-type du prophète, cela par opposition au professeur appartenant aux Facultés supérieures :

1. E. Kant, *Conflit des Facultés*, II, 5, p. 123.
2. E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, I, 6, p. 259.

« L'entreprise du prophète est plus proche de celle de l'orateur public et du publiciste politique que de celle du professeur »[1].

Pour autant, cette prétention de la manière de penser des spectateurs à constituer un signe historique ne fait pas l'objet d'une déduction dans la 2de section du *Conflit des facultés*. Kant demeure assez équivoque sur les moyens d'une déduction qui permettrait de lier la 2de section du *Conflit des facultés* à la philosophie transcendantale et utilise aussi bien le vocabulaire du désintéressement propre au jugement de goût que celui de l'enthousiasme, propre au sublime, lorsqu'il caractérise le sentiment des spectateurs de la Révolution française appelé à constituer un signe. Seuls quelques indices de vocabulaire reconduits de la 1re partie de la *Critique de la faculté de juger* à la 2de section du *Conflit des Facultés* semblent indiquer un lien qui demeurerait sous-terrain : Kant mentionne ainsi que le signe utile à la prophétie est une « adhésion universelle et [...] affective » à la Révolution française qui « confine à l'enthousiasme » de la part de spectateurs « pourtant désintéressés »[2]. On pourrait s'empresser de remarquer que la forme de cette adhésion se trouve modalisée par Kant : il semble s'agir là d'un quasi-enthousiasme, empêchant toute référence à l'analytique du sublime. Quant à sa valeur d'universalité, elle s'expliquerait par des motifs contextuels et un langage d'époque, et non par l'universalité du jugement subjectif déduite à partir des maximes du *sensus communis* dans l'analytique du beau. Néanmoins, ces remarques ne parviennent pas à résorber totalement la possibilité des liens entre l'expérience historique de la Révolution française et la *Critique de la faculté de juger*, dans la mesure où il semble nécessaire de légitimer la prétention de cette expérience à constituer un signe téléologique. Sans recours à la philosophie transcendantale pour fonder en raison cette prétention de l'expérience historique, la 2de section du *Conflit des facultés* resterait lettre morte, texte prophétique et illuminé emprunt de délire. Qu'est-ce qui donc permet à Kant de

1. M. Weber, « Le prophète », *Sociologie de la Religion*, Beacon, p. 46-59.
2. E. Kant, *Conflit des Facultés*, II, 6, p. 124-125.

parler d'une expérience comme d'un signe ? Comment ne pas voir, de manière sceptique, ce soulèvement public de l'opinion comme un effet pathologique de l'idéologie révolutionnaire et comme la destruction de toute stabilité politique ? Si le rapport des spectateurs à la Révolution française est bien un rapport esthétique et sentimental, comment se fait-il que ces derniers adhèrent à tant « de misère et d'actes horribles » [1] ? Ainsi, une enquête portant sur les raisons et les modalités d'un tel engouement populaire permettrait peut-être d'expliquer au mieux la valeur de signe que lui accorde Kant : à quelles conditions une expérience historico-politique peut-elle être réfléchie comme le signe d'une tendance morale de l'Humanité ? Il convient de légitimer de manière *a priori* la prétention de cette expérience à constituer un signe de l'existence réelle d'une finalité par l'exploration des modalités selon lesquelles une représentation peut tendre « vers quelque chose qui est au-delà des limites de l'expérience ».

C'est bien cette lacune qu'Arendt et Lyotard reprennent à leur compte afin de continuer le projet kantien. L'objet commun de ces déductions est de légitimer, d'un point de vue interne à la philosophie de Kant, la prétention de l'enthousiasme public pour la Révolution française à constituer un signe indiquant une tendance réelle de l'Humanité au Progrès. Il convient alors d'étudier les rapports tissés de manière implicite dans la 2de section du *Conflit des Facultés* avec la 1re partie de la *Critique de la faculté de juger*, afin de dégager les modalités par lesquelles une expérience historique peut devenir un signe. Sur cette base commune, ces deux lectures divergent, et suivent chacune une des deux sections de la 1re partie de la *Critique de la faculté de juger* : Lyotard analyse l'enthousiasme public pour la Révolution française dans la perspective de l'analytique du sublime tandis qu'Arendt s'appuie sur l'analytique du beau. La différence du rapport que ces interprétations tissent entre la 2de section du *Conflit des Facultés* et la 1re partie de la *Critique de la faculté de juger*, en s'attachant respectivement au jugement sur le beau et au jugement sublime afin de déduire la prétention de la manière de penser des spectateurs et

1. E. Kant, *Conflît des Facultés*, II, 6, p. 125.

la légitimité du signe historique à indiquer une disposition morale de l'Humanité, paraîtrait davantage s'expliquer par l'historicité et le contexte de ces interprétations, qu'à partir du texte kantien, demeurant quant à lui irrémédiablement équivoque. Ainsi, tout comme le jugement kantien se projetait dans les perspectives futures à l'aune d'une actualité politique propre à indiquer la qualité historique du jugement, ces interprétations étaient-elles fonctions du contexte historico-politique dans lequel elles s'énonçaient. Il convenait donc d'inscrire la controverse entre Arendt et Lyotard, relative au statut du signe historique de 1789, dans le contexte philosophique et politique qui va de l'immédiate après-guerre à la fin des années 80 : l'interprétation d'un texte présentant 1789 comme un « acquis pour toujours »[1] reflète une plus large interrogation des rapports entre progrès et révolution, esthétique et politique, et de la place de l'intellectuel dans la société. De sorte que, si les interprétations de la 2de section du *Conflit des Facultés* par Arendt et Lyotard constituent toutes deux des constructions théoriques utiles à la problématisation du texte kantien, ce dernier apparaît, en retour et à travers les multiples reprises dont il fait l'objet, comme une clé pour la compréhension de certains des enjeux politiques et historiques de la philosophie contemporaine.

Arendt commence à interpréter immédiatement après-guerre la 1re partie de la *Critique de la faculté de juger* comme une philosophie politique, et à instrumentaliser cette interprétation pour développer une théorie de la démocratie directe basée sur le jugement universellement communicable. Cette pensée politique capable de représenter subjectivement tous les points de vue possible permettrait de régénérer la théorie politique dans le contexte post-nazi et de résister au système communiste, tous deux agrégés sous le concept de totalitarisme. Dans la mesure où Kant prendrait partie pour le point de vue universellement communicable du spectateur plutôt que pour celui de l'acteur révolutionnaire, le signe historique de 1789 constitue une origine à laquelle il faudrait revenir dans les moments de crise politique, un acquis pour toujours du mode de penser démocratique contre l'institution

1. Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, I, 22.

de la terreur idéologique propre aux systèmes totalitaires. La manière de penser des spectateurs s'exprimant publiquement attire l'attention sur l'exigence de communicabilité universelle et non sur l'acte révolutionnaire en tant que tel : c'est la révolution des manières de penser plutôt que le régicide sanglant qui est mise en lumière par Kant comme un signe, et Arendt entend développer cette manière de penser dans le sens d'une exemplification de la résistance de la démocratie directe aux idéologies des régimes totalitaires. Cette interprétation philosophique se double d'une histoire comparative faisant l'éloge de la Révolution américaine au détriment de la Révolution française, cette dernière se caractérisant principalement, selon elle, par la terreur idéologique : Kant aurait ainsi compris la Révolution française à partir d'un élément qui était en réalité propre à la Révolution américaine. Ainsi, *De la Révolution* se présente par moments comme une longue lamentation sur l'historiographie de la Révolution, accordant tout le mérite de l'institution d'une constitution démocratique à la Révolution française tandis que ce mérite reviendrait de bon droit à l'américaine. Cet ouvrage historique ne cesse pourtant de répondre à des considérations liées au contexte de son énonciation : les débuts de la révolution américaine et de l'institution populaire de la parole démocratique s'y trouvent comparés au soulèvement hongrois de 1956 tandis que la répression opérée par le régime communiste rappelle les descriptions de la terreur révolutionnaire. Ce cheminement intellectuel semble ainsi être ancré dans la crispation politique et idéologique des années 70 qui, à travers une opposition du totalitarisme au surgissement populaire de la démocratie directe, progressivement sépare les théories révolutionnaires du progrès historique. Avant de passer à la critique lyotardienne du point de vue arendtien, il est nécessaire de suggérer que ce dernier semble, par moments et de manière très générale, devoir être rapproché de l'opinion historique et philosophique régnante dans les milieux intellectuels français des années 70-80, où une historiographie réactionnaire de la Révolution française est effectuée dans le cadre du courant de pensée libérale, mue

essentiellement par la crainte de voir le parti communiste français être investi du pouvoir [1].

Lyotard a ainsi pu percevoir la construction arendtienne comme un avatar lointain de l'idéologie développée par des intellectuels aux positions discutées, clamant de manière rhétorique leur statut de « dissidents » au communisme, à la révolution et au socialisme et instrumentalisant la notion vague de totalitarisme afin de favoriser l'institution d'une politique économique libérale seule exempte, selon eux, du soupçon d'autoritarisme, et d'une démocratie directe fondée sur l'universalité des droits de l'homme, dans l'oubli de son origine historique révolutionnaire et sociale. Lyotard décrit en effet la position arendtienne comme une imposture visant à faire accroire la possibilité de transférer le modèle révolutionnaire d'un surgissement populaire de la démocratie directe dans le contexte des sociétés capitalistes de masse. Lorsque la pureté des jugements et des opinions, signe historique de l'Idée de Progrès, est annexée à sa communicabilité universelle et lorsque cette dernière est principalement prise en charge, sous la forme de la reproductibilité indéfinie, par les médias de masse et les grands récits, la signification d'une position philosophique qui pouvait se présenter comme une résistance vitale au sortir de la deuxième guerre mondiale semble s'inverser, dans le contexte des années 70, et empêcher la possibilité même d'une alternative au libéralisme économique et à l'abandon individualiste de l'engagement social. En faisant de la parole publique et de l'énonciation philosophique de simples produits médiatiques toutes deux indexées sur l'exigence de communicabilité universelle et immédiate, cette construction idéologique s'apparente pour Lyotard à un totalitarisme d'un nouveau genre. Habermas adresse à Arendt une critique similaire, qui semble moins véhémente et désespérée dans la mesure où il cherche quant à lui à améliorer le modèle arendtien, c'est-à-dire à adapter l'éthique communicationnelle au contexte des démocraties représentatives, dans la lignée d'un héritage rationaliste souvent remis en cause.

1. Cf. M. S. Christofferson, *Les Intellectuels contre la Gauche*.

À la suite d'Adorno, qui avait perçu Auschwitz comme un signe négatif indiquant l'impossibilité de la spéculation, Lyotard interprète la manière de penser des spectateurs de 1789 sous la catégorie du sublime, préférant une révélation douloureuse et solitaire du statut supra-sensible de l'Idée de liberté à l'illusion visant à substituer une forme vide de communication universelle au caractère incommensurable du signe. À une esthétisation de la politique, il préfère donc une politisation de l'art, rappelant la tâche des avants-gardes artistiques de créer des Idées esthétiques qui ne sont que des présentations négatives et paradoxales, à la fois enthousiasmantes et désolantes. Ainsi la critique que Lyotard adresse à Arendt s'apparente en quelque sorte à la révocation d'Aaron par Moïse, telle qu'elle est présentée dans l'opéra d'Arnold Schœnberg : l'Idée éthique d'un Dieu irreprésentable et incommensurable, dont la parole constitue un commandement moral ouvrant la promesse idéelle d'une terre et d'un peuple pour celui qui l'écoute, qui rappelle autant la conception lévinassienne de l'éthique que l'intérêt kantien pour l'interdiction mosaïque des images dans la définition du sublime, et qui s'oppose ainsi au plaisir esthétique provoqué par l'icône du veau d'or, autour de laquelle Aaron rassembla le peuple, s'apparentant par analogie aux grands récits immédiatement communicables agrégeant autour d'eux une communauté a-critique. La pensée critique, placée sous le signe du sublime, s'effectue dorénavant dans la désolation et le tragique, pour un prophète auquel, citant la dernière phrase de l'opéra de Schœnberg et Paul Klee, le peuple autant que le verbe manquent. Du texte kantien à son interprétation par Lyotard, c'est donc le sens même de la posture prophétique de l'intellectuel qui semble s'inverser : d'une confiance enthousiasmée et exprimée publiquement dans la capacité positive de l'Humanité à forger son propre progrès au désespoir des avants-gardes intellectuelles devant les différents signes historico-politiques indiquant la négativité et l'impuissance de cette même Humanité à créer les conditions historiques de son progrès.

1. RECONSTRUCTION D'UNE CRITIQUE KANTIENNE DE LA PRÉDICTION TÉLÉOLOGIQUE ET DU PROGRÈS.

Pars Destruens.

La critique de l'annonce politique, de la prophétie ecclésiastique et de la divination.

Bien qu'il critique certains types de prophéties, il semble bien que Kant entende fonder la légitimité de la prédiction historique du Progrès : « c'est une thèse [...] soutenable par la théorie la plus rigoureuse »[1]. Kant est ainsi amené à distinguer la réflexion téléologique de l'annonce politique, de la prophétie ecclésiastique et de l'esprit de divination. Cette entreprise apparaît comme la *pars destruens* de la méthode critique : si l'annonce, la prophétie, la divination prétendent être capables d'annoncer des « fragments d'avenir »[2], aucune légitimité ne peut pourtant leur être accor-

1. E. Kant, *Conflit des Facultés*, II, 7, p. 127.

2. Fragment 22 de l'*Athenæum* attribué à F. Schlegel in l'*Absolu littéraire*, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, Anne-

dée. Selon Koselleck, il faut attribuer à cette critique une valeur essentiellement polémique[1]. On retrouve la diatribe de la 2de section du *Conflit des facultés* contre la prédiction politique et la prophétie ecclésiastique concernant le sort de la Révolution française dans les écrits polémiques du jeune Fichte : « Vous [les Princes] nous prédisez qu'une misère sans nom sera le fruit de la liberté de penser illimitée »[2]. Ces critiques emploient un thème polémique largement répandu au XVIIIe siècle, selon lequel le cours de l'Histoire serait dirigé par un petit nombre autoritaire faisant régner les préjugés et les superstitions afin de maintenir sa tyrannie. Cette « alliance ordinaire [...] du despotisme et du fanatisme »[3] aurait été mise au jour par les Lumières et pourrait être combattue par les progrès de l'esprit humain, entraînant l'époque dans un mouvement de dissolution critique. Pour autant, Kant ne reconnaît-il pas lui même, dans un mélange d'ironie et de sérieux, que « nos politiciens [...] devinent également avec tout autant de bonheur »[4] ? Il semble ainsi que certaines annonces politiques ou ecclésiastiques aient été vérifiées. Dès lors, la critique adressée par Kant semble dépasser le seul registre de la polémique, dans la mesure où la prétention politique et ecclésiastique à connaître le futur est réellement mise à l'épreuve. L'annonce, la prophétie, la divination ont-elles trait à une « science historique » ?

Marie LANG, p. 101.

1. R. KOSELLECK, *le Futur passé*, p. 238 : « Pour Kant, effectivement, ce passage [...] n'a qu'une valeur ironique et provocatrice. Il s'adressait aux prophètes de la décadence, qui contribuaient eux-mêmes à causer le déclin qu'ils prédisaient et accéléraient ».

2. J.-G. FICHTE, *Revendication pour la liberté de penser* in *Lettres et témoignages*, p. 29 : « Et maintenant, ô princes ! Permettez-moi de m'adresser de nouveau à vous. Vous nous prédisez qu'une misère sans nom sera le fruit de la liberté de penser illimitée. C'est uniquement pour notre bien que vous vous emparez de cette liberté, et que vous nous l'enlevez, comme on enlève à des enfants un jouet dangereux. [...] Nous n'ajouterons pas que ces désordres ne sont pas les fruits de la liberté de penser, mais les conséquences du long esclavage qui avait précédemment tenu les esprits. ».

3. J.-G. FICHTE, *Revendication pour la liberté de penser* in *Lettres et témoignages*, p. 29.

4. E. KANT, *Conflit des Facultés*, II, 2, p. 120.

Kant reproche aux prévisions politiques et ecclésiastiques de ne pas être basées sur un « don particulier [de leurs auteurs] pour la divination »[1], quand bien même elles pourraient, par moments, se révéler exactes. Les prévisions politiques et ecclésiastiques ne sont que fausses prophéties car le politique et l'ecclésiaste doivent être tenus pour responsables des événements qu'ils annoncent, selon le schème causal : « le devin lui-même fait et met en place les événements qu'il annonce au préalable »[2]. Le langage prophétique permet *in fine* de masquer la responsabilité du prophète dans la réalisation causale de la prophétie annoncée. Les prophètes adoptent une fausse posture de spectateurs tandis qu'ils doivent être tenus pour de véritables acteurs. Kant, dans la mesure où il n'accorde aucun droit à la révélation[3], identifie ainsi la prophétie ecclésiastique et l'annonce politique : « les prophètes juifs avaient bien présagé que leur État ferait face [...] à une complète dissolution ; car ils étaient eux-mêmes auteurs de leur destin »[4]. Sous l'annonce politique et ecclésiastique, il faut donc chercher l'action travestie qui rend cette fausse prophétie effective. En effet, les politiques et les ecclésiastiques ne prédisent pas à partir des dispositions naturelles de l'Humanité telles qu'elles s'exprimeraient librement à partir du concept de l'espèce humaine, mais bien à partir des effets mécaniques de la contrainte qu'ils lui imposent : « au lieu de *comme ils sont*, ils [les politiques et les ecclésiastiques] devraient plutôt dire : comme nous les *avons faits* »[5]. Comme l'indique par exemple Fichte, les « désordres » de la Révolution française, tels qu'ils ont été annoncés par les politiques, ne sont « pas les fruits de la liberté de penser, mais les conséquences du long esclavage qui avait précédemment tenu les esprits ». Il s'agit donc pour le faux prophète de prédire les

1. E. KANT, *ibid.*
2. E. KANT, *ibid.*
3. « L'accréditation d'un tel écrit comme divin ne peut être dérivée d'aucun récit historique, mais uniquement de sa capacité avérée à fonder la religion dans des cœurs humains », E. KANT, *Conflit des Facultés*, I, p. 103.
4. E. KANT, *Conflit des Facultés*, II, 2, p. 120.
5. E. KANT, *ibid.*

conséquences naturelles d'actions mises en œuvre par lui-même, sous couvert d'un discours visant à l'en dédouaner. L'annonce a donc pour objet de masquer la responsabilité causale du prophète vis-à-vis de ce qui est annoncé. Il y a ainsi, dans le cas de la fausse prophétie, une sur-détermination de l'annonce prophétique par l'action politique qui la prolonge tacitement, ayant pour objet de la réaliser effectivement, et une intrication de la perspective du spectateur avec celle de l'acteur, par laquelle ce dernier cherche à masquer son action en adoptant une fausse posture de spectateur. La prédiction politique ou ecclésiastique n'est donc jamais en mesure d'annoncer un événement effet de la liberté, en quoi sa prétention à connaître des « fragments d'avenir » ne peut être légitimée. Son formalisme déductif renferme en réalité une illusion : sans véritable « don particulier pour la divination », le schème prédictif s'ouvre à l'infini, dans l'indéterminé [1], élevant ainsi subrepticement la contrainte étatique au statut de lois pour la prédiction des conduites. L'annonce politique ou ecclésiastique ne peut donc se réclamer de la pensée téléologique car le prophète intervient, à titre de cause efficiente, dans la réalisation de son plan, de telle sorte qu'aucun événement nouveau ne peut être pensé.

La divination et le présage, quant à eux, n'ont pas pour fondement l'action même du prophète, mais un certain nombre de textes et un don spécial du devin : l'une « est une prévision contraire aux lois connues de l'expérience (contre-nature) », l'autre « est, ou est tenue pour une inspiration dont la cause est différente de la nature (surnaturelle) » [2]. Le fondement de cette manière de penser est donc dogmatique (l'autorité des textes) et contre-nature (don spécial). Ce don spécial revient, selon Kant, à la malhonnêteté affabulatrice des devins, à la folie de certains possédés et à la crédulité des spectateurs. Il est ainsi traité comme un cas de pathologie mentale, tant du point de vue de l'annonciateur que du récepteur : « Il a fallu épuiser toutes les folies pour que l'avenir,

1. « L'homme est un animal qui [...] a besoin d'un maître. [...] Or ce maître, à son tour, est tout comme lui un animal qui a besoin d'un maître », E. Kant, *Idée d'histoire*, § 6, p. 77-78.

2. E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, § 36, p. 61.

dont la prévision nous intéresse tant, nous soit offert par un bond au-dessus de toutes les étapes qui auraient dû nous y conduire par l'expérience et avec la médiation de l'entendement »[1]. Si l'existence d'un don spécial n'est pas prise au sérieux par Kant, l'autorité des textes est en revanche discutée. Ces textes fournissent en effet un ensemble de concepts permettant de prévoir les révolutions des astres, donnant à l'astronomie l'aspect d'une « science divinatoire »[2]. Pour autant, « cela n'a pas pu empêcher qu'une mystique s'y soit ajoutée »[3], c'est-à-dire que l'appareil conceptuel de l'astronomie soit utilisé afin d'énoncer « une prévision contraire aux lois connues de l'expérience (contre nature) ». Si l'astronomie ne prétend qu'à la connaissance des mouvements réguliers des corps célestes, l'astrologie cherche, quant à elle, à expliquer la causalité sublunaire à partir des mouvements célestes. L'autorité des textes astronomiques étant limitée aux seuls mouvements célestes, on ne peut s'en réclamer d'un point de vue astrologique, c'est-à-dire dans le but de prévoir les mouvements sublunaires. L'attitude astrologique, se présentant dès lors comme un genre de mystique, conduit in fine à rendre « les faits dépendants des nombres sacrés »[4], tandis que l'astronomie ne cherche qu'à « rattacher aux faits, comme l'exige la raison, les dates des époques du monde »[5]. L'astrologie témoigne donc d'un usage dévoyé de la science astronomique, en la présentant comme « science divinatoire ». Elle conduit à plier le récit historique à la succession des nombres sacrés et à inverser le rapport entre chronologie et « dates des époques du monde » : « de la chronologie – condition indispensable à toute histoire, elle faisait ainsi une fable »[6]. La critique porte donc sur la possibilité d'un fondement objectif de la prophétie divinatoire : si un tel fondement était possible, la prophétie ne serait alors qu'une déduction de la chronologie historique à partir des nombres sacrés et ne pourrait donc rien prédire de totalement nouveau.

1. E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, § 36, p. 62.
2. E. Kant, *ibid.*, § 36, p. 62.
3. E. Kant, *ibid.*, § 36, p. 62.
4. E. Kant, *ibid.*, § 36, p. 62.
5. E. Kant, *ibid.*, § 36, p. 62.
6. E. Kant, *ibid.*, § 36, p. 62.

En observant les sources originaires de ces manières de penser cherchant à prédire le cours des événements du point de vue de la répétition historique, il apparaît qu'annonce politique, divination et prophétie s'y trouvent souvent mêlées dans la personne même de l'homme politique, du preneur de décision. Ainsi, autour de 1490, sous l'influence du néo-platonisme de Marcile Ficin et en vue de prévenir les critiques de ses opposants républicains, Laurent de Médicis était généralement décrit comme « l'homme dont la connaissance de la musique et de l'univers lui permet de prédire et de contrôler la fortune de Florence plus prudemment que les étoiles, [...] impliquant que le législateur platonicien dispose d'un savoir qui le place au-dessus des lois et des étoiles »[1]. L'unification de la prophétie, de la divination et de l'annonce politique donne lieu à la double figure du tyran hégémonique et devin accompli, identité du politique et de l'ecclésiastique, à qui il est permis de plier l'ordre chronologique du cosmos à sa guise et pour le bien de la cité.

Si l'homme de pouvoir se caractérise, de manière générale, par la sagesse, c'est-à-dire par sa faculté à prévoir et à anticiper[2], pour autant, Machiavel et Guichardin restent dubitatifs quant à l'utilité de la divination en vue de prévoir les oscillations de la fortune[3]. Cette faculté s'acquière principalement, selon

1. A. Brown, « Platonism in Fifteenth-Century in Florence » in *Journal of Modern History*, n° 58, 1986, (nous traduisons). De même, Savonarole « affirmait que la volonté de Dieu était que fût institué un gouvernement absolument populaire » (in F. Guichardin, *Histoire d'Italie*, II, 2).

2. N. Machiavel, *le Prince*, III : « Il en est ainsi dans les affaires d'Etat, car prévoyant de loin les maux qui naissent, ce qui n'est donné qu'au sage, on y remédie vite ».

3. N. Machiavel, *Discours*, I, 57 : « Je crois que la raison de cela [avant que des grands événements ne se produisent dans une cité arrivent toujours des signes qui les annoncent ou des hommes qui les prédisent] doit être discutée et interprétée par quelqu'un qui ait la connaissance des choses naturelles et surnaturelles, ce que nous n'avons pas. Pourtant, l'air étant, comme le veulent certains philosophes, plein d'intelligences qui par

Machiavel, par l'étude des leçons exemplaires de l'Histoire politique de l'Antiquité, selon la formule d'une prévision conforme aux lois naturelles : « le prince doit lire les histoires, et en celles-ci considérer les actions des excellents personnages, voir comment ils se sont comportés dans la guerre, examiner les causes de leur victoire ou défaite, pour éviter celle-ci, imiter celle-là ; et surtout il doit faire comme quelques hommes excellents du temps passé, qui se proposaient d'imiter un personnage de grand renom »[1]. Dès lors, la légitimation d'un tel fondement pour la prédiction politique s'appuie, au détriment de la divination et de la prophétie, sur une conception cyclique de l'Histoire politique et sur l'idée d'une nature humaine constante et non perfectible[2], à partir desquelles elle se donne une forme de rationalité scientifique, rendant ainsi possible des jugements déterminants se fondant sur une règle. Tout comme Machiavel, Jean Bodin invite à fonder l'histoire politique sur la répétition naturelle : « si quelqu'un essaie de comprendre les historiens et non les poètes, il jugera certainement que la révolution des choses humaines est la même que celle de toute la nature, et comme le dit le maître de sagesse, rien de nouveau sous le soleil »[3]. L'annonce politique procède ainsi par des juge-

vertus naturelles prévoient les choses futures […], il se pourrait qu'elles les avertissent par de tels signes ». *Caprices à Soderini* in *Discours*, p. 515 : « Il finirait par être vrai que le sage commande aux étoiles et aux destins. Mais […] de ces sages-là on n'en trouve pas, car, d'abord les hommes ont la vue courte ». « L'astrologie, j'entends celle qui juge des choses futures, c'est folie que d'en parler », F. Guichardin, *Ricordi*, § 114. Ces remarques s'adressent directement à la figure populaire de Laurent de Médicis.

1. N. Machiavel, *le Prince*, XIV.

2. Polybe, *Histoire*, VI, 3 : « Telles sont les révolutions des états, tel est l'ordre suivant lequel la nature change la forme des républiques. Avec ces connaissances, […] on ne se trompera guère en jugeant à quel degré d'accroissement et de décadence il est parvenu, et en quelle forme de gouvernement il se changera, pourvu qu'on porte ce jugement sans passion et sans préjugés » ; N. Machiavel, *Discours*, I, 2 : « Tel est le cercle dans lequel toutes les républiques se sont gouvernées et se gouvernent tour à tour ».

3. J. Bodin, *Méthodus ad facilem historiarum cognitidem*, VIII. N. Machiavel, *Discours*, I, avant-propos, p. 51 : « Les innombrables

ments subsumant le cas présent sous la règle, en s'appuyant sur les *exempla* historiques, sur les lois de la répétition historique et de la nature humaine comprise comme non-perfectible. En cela, l'annonce politique devient l'objet d'un raisonnement vide, dans la mesure où, la portion de temps futur requise par le schématisme manquant toujours, le jugement cherche à subsumer le nouveau sous la catégorie du même ou de l'ancien, selon le schème de la répétition. Or, le temps n'est pas un schème, mais une forme *a priori*. Cette illusion peut seulement être dépassée par le recours au jugement analogique simplement subjectif. Il ne s'agit alors que d'indices et de conjectures déduits par comparaison avec l'Histoire passée, dans le cadre des possibles contingents délimités par cette dernière, sans prétendre énoncer une quelconque connaissance ni édifier une quelconque science, car l'on peut seulement supposer qu'il existe une harmonie entre passé et futur.

L'annonce politique et ecclésiastique, la divination et la prophétie ne sont donc pas considérées par Kant comme des manières légitimes de connaître des « fragments d'avenir », car elles conduisent à prévoir le nouveau à partir d'une répétition de l'ancien. Il n'y aurait en effet aucun sens à s'appuyer sur les leçons tirées de l'Histoire sans penser que l'Histoire se répète, ni sur des lois astronomiques sans penser que le récit historique est soumis aux nombres sacrés. En ce sens, ces manières de penser sont schématiques, dans la mesure où elles se trouvent orientées par une conception répétitive de l'Histoire basée soit sur la repro-

lecteurs de ces histoires […] estiment l'imitation non seulement difficile mais impossible : comme si le ciel, le soleil, les éléments et les hommes avaient varié de mouvement, d'ordre et de puissance, par rapport à ce qu'ils étaient autrefois. » ; « Ce n'est ni au hasard ni sans raison que les sages ont coutume de dire que pour connaître ce qui doit arriver il suffit de considérer ce qui a été, parce que tous les événements de ce monde ont dans tous les temps des rapports analogues avec ceux qui sont déjà passés : cela provient de ce que toutes les affaires humaines étant traitées par des hommes qui ont et qui auront toujours les mêmes passions, il faut nécessairement qu'elles offrent les mêmes résultats », *Discours*, III, 43.

duction des leçons exemplaires qu'elle recèle, soit sur une chronologie à laquelle se plie le récit historique. Si l'on s'en tenait à ces conceptions de la « science historique » basées sur la réalisation des événements annoncés initialement sous couvert de nécessité historique ou sur une fable chronologique, conduisant toutes deux à perpétuer un règne d'erreur, il apparaîtrait qu'« à la longue, cela devient une farce, et, bien que les acteurs ne s'en lassent pas parce que ce sont des fous, le spectateur, lui, s'en lassera : il en a assez d'un acte ou de l'autre, dès qu'il a des raisons d'admettre que cette pièce qui n'en finit jamais est la même indéfiniment »[1]. Cette conception conduit finalement à la négation même des conditions de la pensée téléologique, dans la mesure où elle conduit à considérer « l'ensemble du jeu des relations de notre espèce avec elle-même sur ce globe comme un simple jeu d'imbéciles »[2].

La critique kantienne de l'annonce politique comme fausse prophétie ou comme raisonnement vide peut être rapprochée de celle que Guichardin adresse à l'utilisation machiavelienne des leçons exemplaires de l'Histoire, dans l'ordre de la prévision des événements futurs : « Certains, en s'appuyant sur ce qui arrive, font par écrits des discours sur le futur qui, quant ils sont faits par quelqu'un qui s'y entend, paraissent très beaux à qui les lit ; ils sont néanmoins très fallacieux, parce qu'une conclusion dépend de l'autre, et ainsi de suite, qu'une seule vienne à manquer et toutes celles qui s'en déduisent deviennent vaines ; et la moindre particularité qui varie est susceptible de faire varier une conclusion. C'est pourquoi on ne peut juger les choses du monde de si loin, mais il faut les juger et les résoudre au jour le jour »[3]. L'imitation du passé ne permet pas de fonder la prédiction du futur, dans la mesure où la reprise d'un exemple dans un contexte historique différent entraîne l'imprévisibilité des conséquences : « il est très fallacieux de juger à partir d'exemples, car s'ils ne sont pas en tous point semblables, ils ne servent à rien, du fait que la plus légère dif-

1. E. Kant, *Théorie et Pratique*, III, p. 53.
2. E. Kant, *Conflît des Facultés*, II, 3c, p. 122.
3. F. Guichardin, *Ricordi*, § 114.

férence dans chaque cas peut être cause d'une très grande variation dans l'effet »[1]. Guichardin préconise alors le recours au « discernement », qui ne subsume pas le cas singulier sous une loi exemplaire de l'histoire comme le fait la sagesse, mais se rapproche du jugement jurisprudentiel, considérant la singularité du cas qui lui est présenté sans recourir aux règles ayant autorité sur le jugement : « il faut un œil perçant et perspicace pour discerner ces différences, quand elles sont petites »[2].

Le fait que l'homme soit un être libre et spontané constitue, selon Kant, une antithèse empêchant de reconnaître une légitimité aux prétentions de l'annonce, de la prophétie et de la divination à connaître des « fragments d'avenir ». Si l'argumentation kantienne diffère selon les différentes modalités de prévisions, elle demeure ainsi centrée sur le fait de la liberté humaine. L'annonce politique et ecclésiastique ne peut se prémunir du fait que « pour prévoir, l'homme a besoin de mettre en corrélation d'après des lois de la nature ; or il ne peut qu'être dépourvu d'un tel guide ou d'une telle indication au regard des actions *libres* à venir »[3]. Le segment d'un temps futur issu de la liberté manquera toujours au schème prédictif, ce pour quoi il ne peut y avoir de connaissance du futur. On peut certes baser une prédiction sur la contrainte imposée au comportement de l'objet, mais on ne peut se prémunir totalement du fait que, par moments, cet objet suive une détermination interne, selon sa propre spontanéité car « nous avons à faire à des êtres agissant librement, auxquels il est certes *dicté* au préalable ce qu'ils *doivent* faire, mais sans que puisse être *prédit* ce qu'ils *vont* faire »[4]. La contrainte étatique ne peut être élevée sans illu-

1. F. Guichardin, *Ricordi*, § 117. « Comme ils se trompent, ceux qui, à chaque mot, allèguent les Romains ! », *ibid.*, § 110.

2. F. Guichardin, *Ricordi*, § 117. F. Guichardin, de formation juridique, consacre trois *ricordi* (in *Ricordi*, § 111, § 113, § 208) à l'art jurisprudentiel régulant l'arbître du juge, mettant de côté l'autorîté textuelle et la généralîté de la loi, pour trancher la particularîté du cas selon la « syndérèse », terme scolastique désignant la faculté de juger sans concept, appliquée au cas réel et non à la glose.

3. E. Kant, *Conflît des Facultés*, II, 4, p. 123.

4. E. Kant, *Conflît des Facultés*, II, 4, p. 122.

sion au statut d'une loi de la nature, en tant que les individus ne s'y rapportent pas de manière mécanique mais disposent en outre d'une causalité libre. La divination rencontre aussi le problème de la liberté dans la mesure où, en pliant le cours du récit historique aux nombres sacrés, elle conduit à penser un « *mécanisme de la liberté*, dont le concept se contredit lui-même »[1] : « toutes les prédictions qui annoncent le destin inéluctable d'un peuple, destin [...] que son libre-arbitre, par conséquent, doit provoquer, présentent une absurdité »[2]. Dans un horizon leibnizien, Kant estime que seul le point de vue de la Providence sur les événements, en tant qu'il rend compatible la liberté des acteurs avec l'idée d'un plan préétabli et inéluctable, permettrait de légitimer de telles prévisions, car il n'y a pas de différence entre voir et prévoir pour l'œil divin. En tant qu'« inspiration dont la cause est différente de la nature », c'est de ce point de vue transcendant dont se targue le prophète. « Néanmoins, c'est précisément là le malheur : nous ne sommes pas capables d'adopter ce point de vue pour ce qui concerne la prédiction des actions libres »[3]. Le fait que l'homme, en dernière analyse, soit un être libre et spontané constitue l'antithèse de toute méthode prétendant prédire des « fragments d'avenir » en utilisant l'appareil démonstratif des sciences physiques, les exemples passés de l'histoire ou les nombres sacrées, sur fond de répétition mécanique. On peut toujours arguer que « dans la question de savoir s'il faut admettre pour l'homme un pouvoir capable de commencer par lui-même une série de choses ou d'états successifs, [...] par rapport au temps, cet événement [n'est] que la continuation d'une série précédente »[4]. Pour autant et d'un point de vue humain, le prolongement temporel de cette série ne peut être dit nécessaire que rétrospectivement, et relatif à une série précédente qu'une fois passé. Ce prolongement temporel d'une série antérieure peut être perçu *a posteriori*, mais jamais prévu *a priori*, car le fait de la libre spontanéité implique que l'homme a le pouvoir de poursuivre une série antérieure d'une nouvelle manière ou

3. E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, § 36, p. 62.
2. E. Kant, *ibid.*, § 36, p. 62.
3. E. Kant, *Conflît des Facultés*, II, 4, p. 123.
4. E. Kant, *Crîtique de la raison pure*, b478, p. 350.

de « commencer absolument une nouvelle série »[1]. Au terme de cette *pars destruens*, il apparaît ainsi que, si le point de vue humain est certainement apte à voir ce qui arrive « au jour le jour », il semble pourtant que les différents points de vue offerts par l'annonce politique, la divination et la prophétie ne permettent pas à l'homme de « juger les choses de si loin » : la libre inconstance et la spontanéité humaine, la multiplication des accidents dans une série temporelle empêchent de promulguer des lois pour le récit historique utiles à la connaissance de « fragments d'avenir ». La connaissance kantienne d'un « fragment d'avenir » ne doit découler d'aucun passé et se refuse à élever la répétition historique ou cosmique au statut de schème cognitif.

La critique d'une prédiction historique se présentant comme une science basée sur un fondement théologique, sur les règles de la « sagesse » politique, au sens machiavelien du terme, ou sur une conception répétitive de l'Histoire constitue chez Kant comme un fragment de « critique idéologique »[2]. Celle-ci dévoile, au cœur des ces pratiques, la liaison entre le formalisme vide du raisonnement déductif empruntant, en apparence, les caractères du jugement scientifique et l'exercice matériel du pouvoir, ayant pour objet de rendre vraies les annonces. Les tenants du pouvoir et les membres des Facultés supérieures[3] (droit, théolo-

1. E. Kant, *ibid.*, b478, p. 350.

2. C. Ferrié : « L'idéologie dominante à l'époque de Kant comprend un double volet : au plan politique, c'est le conservatisme sous toutes ses formes […], au plan théologique, c'est le messianisme […]. Il résulte de la conjonction de ces deux aspects une critique de la représentation théologico-politique du cours de l'histoire » in *Conflit des Facultés*, p. 388.

3. Dans le vocabulaire du *Conflit des Facultés*, « seules sont considérées comme supérieures les Facultés dont les Doctrines intéressent le gouvernement lui-même qui se demande si ces doctrines enseignées doivent avoir tel ou tel contenu ou encore si elles doivent être exposées publiquement. […] Or ce qui intéresse le plus le gouvernement, c'est ce par quoi il se procure l'influence la plus forte et la plus durable sur le peuple : et de ce type sont les objets des Facultés supérieures. », E. Kant, *Conflit des Facultés*, Introduction, p. 57.

gie, médecine) n'ont de cesse de schématiser la nouveauté sous l'ancien, le naturel sous la contrainte, victimes d'une illusion nécessaire à la conservation de leur autorité. Lorsqu'ils se risquent à une annonce, celle-ci introduit toujours un règne d'erreur, dans la mesure où la phénoménalisation de leur prédiction se trouve conditionnée par leurs propres interventions. Mais si les prétentions de l'annonce politique, de la divination astrologique et de la prophétie eschatologique à prévoir le futur ne peuvent être légitimées d'un point de vue critique et eu égard au seul usage de la raison, il ne s'ensuit pas pour autant que toute tentative de former une « histoire *a priori* » soit ruinée dans son fondement. En effet, Kant découvre une manière de penser prospective qui ne repose pourtant pas sur les Facultés supérieures, et n'est donc pas liée à l'exercice intéressé du pouvoir : « nous découvrirons un fil conducteur qui ne sera pas seulement utile à l'explication du jeu embrouillé des affaires humaines ou à la prophétie politique des transformations civiles futures [...] ; mais ce fil ouvrira encore une perspective consolante » [1]. Cette manière de penser, nommée téléologie, est énoncée par la faculté inférieure [2] (Faculté de Philosophie). Elle consiste à réviser les conceptions scientifiques des facultés supérieures afin d'indiquer une finalité compatible avec la liberté humaine. Le désintéressement et l'indépendance de la faculté de Philosophie constitue pour Kant, en même temps qu'un garant minimum de légitimité scientifique, la raison de son statut d'infériorité au sein de la communauté universitaire : elle est « certes libre, mais sans avoir personne à qui donner des ordres » [3].

1. E. Kant , *Idée d'Histoire*, § 9, p. 88.

2. « Il faut absolument que la communauté savante au sein de l'Université comprenne encore une Faculté qui, indépendante des ordres du gouvernement par rapport à ses doctrines, ait la liberté non de donner des ordres, mais de les juger pourtant ; une Faculté qui a affaire avec l'intérêt scientifique, c'est-à-dire avec l'intérêt pour la vérité : ce à propos de quoi, il faut que la raison soit en droit de s'exprimer publiquement. », E. Kant, *Conflit des Facultés*, Introduction, p. 58.

3. E. Kant, *Conflit des Facultés*, Introduction, p. 57. Inversement, « bien qu'il soit humble serviteur d'un autre [du gouvernement], celui qui peut donner des ordres se vante en effet d'être supérieur ».

Une téléologie historique, pour laquelle « une prédiction qui attend fondamentalement que se reproduise le même [...] n'est pas un pronostic »[1], recèle pourtant une évidente portée politique : d'une part, elle mène une critique de la prédiction politique, car « ce sont surtout les politiciens qui ont agi suivant ce principe »[2], d'autre part, la césure du passé et du futur ouvre, dans le présent, un espace pour l'action et la nouveauté[3].

Pars Construens (1). *L'hypothèse de l'Histoire universelle et l'impératif moral du Progrès.*

Le surgissement de la nouveauté pose problème aux Facultés supérieures : non seulement elles sont amenées à réviser les conceptions officielles, mais elles doivent le faire dans le cadre de la souveraineté du gouvernement. À ce titre, l'exemple de la jurisprudence est comparable au cas de la nouveauté historique.

1. R. Koselleck, *le Futur passé*, p. 319.
2. R. Koselleck, *le Futur passé*, p. 319. Les politiciens suivent en cela Machiavel et la théorie cyclique de l'histoire.
3. Ce thème d'une césure dans le schème historique, par laquelle une création absolument nouvelle est rendue possible dans le présent, le temps n'étant plus qu'une forme vide, semble être le lieu d'une filiation avec les premiers romantiques allemands. « À cette limite, il oublie, l'homme, soi-même, parce qu'il est tout entier à l'intérieur du moment ; le Dieu parce qu'il n'est rien que Temps ; et de part et d'autre on est infidèle, le Temps parce qu'en un tel moment il vire catégoriquement, et qu'en lui début et fin ne se laissent plus du tout accorder comme des rimes, l'homme, parce qu'à l'intérieur du moment, il lui faut suivre le détournement catégoriel », F. Hölderlin, *Remarques sur Œdipe*, p. 65. « Le désir révolutionnaire de réaliser le royaume de Dieu est le point élastique de la culture progressive et le commencement de l'histoire moderne » ; « Nouveau, ou non ? C'est la question que devant une œuvre se pose le point de vue le plus élevé, celui de l'histoire », fragments 222 et 45 de l'*Athenaeum* attribués à F. Schlegel in l'*Absolu littéraire*, P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, A.-M. Lang, p. 129 et 103.

La jurisprudence contraint le juge à statuer en l'absence de lois ou de précédents. Selon une interprétation morale du pouvoir décisionnaire dans le cas des matières jurisprudentielles, le juge doit alors se rapporter à un critère de justice sous-jacent aux lois (en l'absence de ces dernières). Cette distinction entre lois positives et critère de justice correspond chez Kant à la distinction entre « droit strict »[1], compris comme l'ensemble des lois positives relatives au tribunal civil, et « droit élargi »[2], compris comme critère d'équité relatif au tribunal de la conscience. Le « droit élargi » intervient donc dans les « cas où le droit est douteux et où l'on ne peut s'en rapporter à la décision d'aucun juge »[3], ce qui correspond au cas de jurisprudence. Ce droit est dit « ambigu », « incertain » dans la mesure où il a un pied dans la Faculté de Droit et un autre dans la Faculté de Philosophie : la jurisprudence est donc le lieu d'un *conflit légal* entre ces deux facultés. Il n'appartient pas à la Faculté de Droit de pouvoir le régler seule car, dans le cas de la jurisprudence, le juge « peut et doit même ouvrir l'oreille à l'équité »[4]. Les décisions relatives à l'équité sont ainsi écartées de la doctrine du droit au sens « strict », et font l'objet d'un appendice : « un *tribunal d'équité* (dans les conflits qui s'élèvent entre les hommes sur leurs droits) implique contradiction »[5]. En tant qu'elles exhibent, par leur aspect sans précédent, une lacune dans la conception « stricte » du droit mettant en faillite sa capacité à juger d'après la loi positive, les cas de jurisprudence mettent en défaut le *jurisconsulte*. A la question « qu'est-ce que le droit ? », ce dernier ne peut répondre qu'en exhibant les lois positives de tel ou tel pays, de manière tautologique : « il pourra bien nous apprendre ce qui est de droit (*quid sit juris*), c'est-à-dire ce que,

1. « Le droit strict, c'est-à-dire celui où n'entre aucun élément emprunté à l'Éthique, est celui qui n'exige d'autres principes de détermination que des principes extérieurs ; car alors il est pur et n'est mêlé d'aucun principe de vertu. », E. Kant, *Doctrine du Droit*, Introduction, § E, p. 480.

2. « On peut encore concevoir un droit dans le sens large (*jus latum*), où la faculté de contraindre ne puisse être déterminée par aucune loi », E. Kant, *ibid.*, appendice à l'Introduction, p. 483.

3. E. Kant, *ibid.*, appendice à l'Introduction, p. 484.

4. E. Kant, *ibid.*, appendice à l'Introduction, p. 484.

5. E. Kant, *ibid.*, appendice à l'Introduction, p. 484.

dans un certain lieu et dans un certain temps, les lois prescrivent ou ont prescrit ; mais ce que ces lois prescrivent est-il juste, et quel est le critérium universel au moyen duquel on peut reconnaître en général le juste et l'injuste (*justum et injustum*) ? C'est ce qu'il ne peut savoir »[1]. Or, les cas de jurisprudence, mettant en exergue une lacune du droit positif à comprendre le surgissement de la nouveauté, nécessitent l'intervention d'un critère de justice relevant du « droit élargi », d'une solution universelle à la question « qu'est-ce que le droit ? » : il apparaît que, pour suppléer au défaut de la Faculté de Droit et répondre au devoir qu'il y a de statuer, c'est à la Faculté de Philosophie d'orienter et de réguler la décision du juge dans ces cas, en cherchant « la source de ces jugements dans la raison pure comme dans l'unique fondement de toute législation positive possible »[2].

Cette partition des rôles et des pouvoirs au sein de l'université, telle qu'elle a été exemplifiée à partir des cas de jurisprudence[3], constitue la forme du *conflit légal* entre les Facultés supérieures et la Faculté inférieure : la Faculté de Philosophie, eu égard à la protection de la vérité dans le cadre de l'usage de la raison pure, se dote d'un pouvoir de régulation concernant les doctrines positives des Facultés supérieures. Le rôle pratique de la Faculté de Philosophie est donc indirect : cette dernière refrène le « désir de dominer »[4] des Facultés supérieures en indiquant une solution universelle compatible avec la liberté de chacun. Dès lors, si la Faculté de Philosophie peut être dite inférieure dans la mesure où son pouvoir sur les Facultés supérieures est seulement formel (tan-

1. E. Kant, *ibid.*, Introduction, § B, p. 477.
2. E. Kant, *ibid.*, Introduction, § B, p. 477.
3. Ce problème apparaît de manière identique dans l'« Article secret en vue de la paix perpétuelle » : « Le juriste qui n'est pas en même temps philosophe, est grandement exposé à cette tentation [préférer user du glaive plutôt que de la balance dans le règlement des cas nouveaux], car sa fonction se limite à appliquer les lois existantes et n'implique pas qu'il recherche si celle-ci réclament des améliorations. Il considère que le rang, en réalité subalterne, de sa Faculté est le plus élevé parce qu'il s'y adjoint la puissance », E. Kant, *Projet de Paix Perpétuelle*, p. 59.
4. E. Kant, *Conflit des Facultés*, Introduction, p. 71.

dis que le pouvoir des ces Facultés est direct et matériel), « il se pourrait bien qu'on arrive un jour à ce que les derniers deviennent les premiers (la Faculté inférieure devienne la Faculté supérieure), non pas certes dans la détention du pouvoir, mais bien dans le conseil prodigué au détenteur du pouvoir » [1]. Selon l'interprétation kantienne, le rôle de *servante* des Facultés supérieures attribuée à la Faculté de Philosophie n'est pas dû au fait qu'« elle marche derrière pour porter la traîne », mais plutôt « qu'elle porte le flambeau devant sa gente dame » [2]. En fait, les Facultés de Droit et de Théologie sont dites supérieures, en tant qu'elles sont utilisées par « le gouvernement dans son propre but (avoir de l'influence sur le peuple) » [3], mais en droit, c'est bien la Faculté de Philosophie qui se trouve être, publiquement et de manière inconditionnée, la juge critique des doctrines enseignées par les Facultés supérieures. Elle peut donc être amenée à remettre en cause indirectement l'intérêt du gouvernement pour ses propres desseins, en orientant ce dernier vers d'autres fins, si tant est qu'on ne lui impose pas le silence. L'autonomie de la Faculté de Philosophie est donc liée, d'une part, au fait que cette discipline se fonde sur le seul usage de la raison, d'autre part, à son indépendance par rapport aux tenants du pouvoir au sein de l'université [4].

Il revient à Schiller, dans sa leçon inaugurale de 1789 à la chaire d'Histoire universelle [5], d'avoir posé l'autonomie de la faculté de Philosophie du point de vue de sa place au sein de la communauté universitaire et du débat mené avec les trois Facultés

1. E. Kant, *ibid.*, Introduction, p. 71.

2. E. Kant, *Projet de Paix Perpétuelle*, p. 59. Le Flambeau est ici une image des Lumières en général.

3. E. Kant, *Conflit des Facultés*, Introduction, p. 59.

4. L'indétermination et la non-spécialisation que fait valoir la faculté critique pouvaient ainsi être un objet de raillerie : « il n'y a pas un seul de ces critiques qui ne se croit juge de l'univers et écouté de l'univers », Voltaire, art. « Critique » in *Dictionnaire philosophique*.

5. F. Schiller, *Qu'appelle-t-on et à quelle fin étudie-t-on l'Histoire universelle ?* in *Philosophie*, hiver 2007, n° 96. La méthodologie de l'Histoire universelle proposée par Schiller reprend les thèses de l'*Idée d'Histoire universelle d'un point de vue cosmopolite* de E. Kant.

supérieures, dans des termes qui seront ensuite repris par Kant dans le *Conflit des Facultés*. Schiller expose ainsi le conflit qui oppose en général « l'esprit philosophique » au « savant dont la science est le gagne-pain » à partir du problème de la nouveauté [1], avant de rapporter ce conflit à l'activité juridique, médicale et théologique [2]. Pour autant, la spécificité de cette leçon est de considérer principalement le conflit de l'esprit philosophique et du savant lié au gouvernement au sein de la seule Faculté d'Histoire. Deux tendances relatives à l'étude historique sont en effet confrontées : d'une part, l'esprit philosophique s'attache à l'Histoire universelle et considère l'ensemble des événements passés comme un « système », d'autre part, l'historien « dont la science est le gagne-pain » s'attache à l'étude détaillée de fragments d'Histoire, considérant cette dernière comme un « agrégat » [3]. Ces deux approches s'opposent autour du problème méthodique de l'exposition des connaissances : l'une est totalisante et cherche à lier harmonieusement l'ensemble des phénomènes à partir d'un fil directeur, tandis que l'autre est parcellaire et se contente de l'étude exhaustive de faits isolés. Là encore, la critique philosophique remet en cause la pratique scientifique du point de vue des exigences de la raison, en cherchant à l'orienter de manière

1. « Qui a davantage crié contre les réformateurs que la troupe des savants dont la science est le gagne-pain ? Qui davantage qu'eux précisément retarde la poursuite de révolutions utiles dans le domaine du savoir ? (...) Les nouvelles découvertes dans le cercle de ses activités, qui abattent le savant dont la science est le gagne-pain, ravissent l'esprit philosophique », F. SCHILLER, *Qu'appelle-t-on et à quelle fin étudie-t-on l'Histoire universelle ?*, p. 12.

2. « Le juriste prend en aversion sa science du droit, dès que la lueur d'une meilleure culture lui en éclaire les défauts [...]. Le médecin se brouille avec son travail [...] ; le théologien perd le respect pour le Sien », F. SCHILLER, *ibid.*, p. 13.

3. F. SCHILLER, *ibid.*, p. 22. « Bien que nous ayons une vue trop courte pour pénétrer dans le mécanisme secret de son organisation, cette idée pourrait nous servir de fil conducteur pour nous représenter ce qui ne serait sans cela qu'un agrégat des actions humaines comme formant, du moins en gros, un système », E. KANT, *Idée d'Histoire universelle d'un point de vue cosmopolite*, § 9, p. 86.

finale vers une représentation totalisante et téléologique : « son regard perçant découvre déjà de loin le point où cette liberté errant sans loi est enchaînée à la nécessité »[1]. En cela, Schiller radicalise la position critique de l'esprit philosophique par rapport à l'historien empirique, dans le cadre d'un conflit au sein de la Faculté d'Histoire analogue au *conflit légal* entre Facultés supérieures et Faculté inférieure[2] : L'Histoire en tant que totalité est rendue incompréhensible si son cours ne se trouve pas éclairé *a priori*, selon un fil conducteur à partir duquel les contradictions entre fragments sont rendues simplement apparentes.

L'Histoire universelle diffère de l'Histoire empirique comme le droit « élargi » diffère du droit « strict » : la Faculté de Philosophie, à travers la supposition d'un fil directeur orientant le cours historique, semble ainsi être à la recherche d'une « solution universelle » au problème de l'enchaînement des fragments d'Histoire, eu égard aux exigences de la raison. Tout comme le droit « élargi » se trouve en dehors de la doctrine du droit proprement dite, l'Histoire universelle construit un passé pur et idéel, basé sur un fondement immémorial (la Nature), en dehors de l'Histoire empirique et de son érudition fragmentaire[3]. A partir de ce fondement *a priori*, le récit

1. F. Schiller, *ibid.*, p. 23.

2. En effet, dans l'*Idée d'Histoire*, § 9, E. Kant se réserve de critiquer explicitement la démarche de l'Histoire empirique, ne faisant que remarquer une différence de point de vue : « Croire que j'ai voulu [...] évincer l'étude de l'histoire proprement dite comprise de façon empirique, ce serait se méprendre sur mon intention ; j'ai simplement été guidé par la pensée de ce qu'une tête philosophique [...] pourrait encore tenter de faire en se plaçant à un autre point de vue ». Cette réserve peut s'expliquer à partir de l'hétérogénéité des deux méthodes constatée par E. Kant, dans l'étude *Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie*, ainsi que par le statut simplement programmatique de l'*Idée d'histoire d'un point de vue universelle*.

3. « Nous ne tardons pas à voir que ce succès qui s'enfonce dans le lointain illimité dépend moins de ce que nous faisons et de la méthode selon laquelle nous devons procéder pour y parvenir, que de ce que la nature humaine fera en nous et avec nous pour nous astreindre à suivre une voie », E. Kant, *Théorie et Pratique*, III, p. 55.

historique s'ordonne de manière rationnelle, de telle sorte que la Faculté de Philosophie est apte à rendre raison de la succession, pourtant infinie, des événements[1]. En tant qu'elle se trouve fondée sur un principe de raison suffisante (la Nature) distinct du matériau mémoriel, l'Histoire universelle s'écarte de l'Histoire empirique, car elle est apte à rendre raison de la temporalité historique de manière *a priori*. Cette temporalité pure, en tant qu'orientée par un fondement immémorial, constitue le principe d'enchaînement systématique et illimité des événements, dans une indépendance relative à la volonté et à l'action humaine. La Nature permet ainsi de rendre raison de cet enchaînement à partir de toutes ses dimensions, en les réunissant dans une totalité (Histoire universelle). En cela, l'Histoire universelle échappe à la finitude (partialité de la représentation), à la diversité des témoignages rapportés par l'Histoire empirique, ainsi qu'à la singularité individuelle[2]. Pour Schiller, cet ordre temporel fondé en raison apparaît *a posteriori*, dans le cadre du récit historique, comme une forme de perfectibilité illimitée du genre humain, liant passé et présent au futur de l'espèce humaine. La réintroduction paradigmatique d'un principe téléologique orienté vers un but final dans la compréhension de l'Histoire, par laquelle une Histoire universelle est rendue possible sous la supposition d'un fil directeur étendu à la totalité du passé,

1. Sur cette conception du fondement : « Fonder ne signifie plus inaugurer et rendre possible la représentation, mais rendre la représentation infinie. Le fondement doit maintenant agir au sein de la représentation, pour en étendre les limites à l'infiniment petit comme à l'infiniment grand. Cette opération est effectuée par une méthode qui assure un monocentrage de tous les centres possibles de représentation finis, une convergence de tous les points de vue finis de la représentation. », G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 350.

2. Suivant le principe selon lequel « les dispositions naturelles chez l'homme en rapport avec l'usage de la raison […] n'atteignent leur complet développement que dans l'espèce et non dans l'individu. », E. Kant, « Compte-rendu à l'ouvrage de Herder » in *Opuscules sur l'histoire*, p. 108.

explique ce fragment de F. Schlegel : « l'historien est un prophète tourné vers le passé »[1].

Comprendre la temporalité de l'Histoire universelle sous la catégorie empirique du progrès peut néanmoins apparaître comme une pétition de principe conduisant à une forme d'illusion finaliste : le cours des événements passés serait expliqué par rapport à la constitution actuelle du monde, la forme *a priori* censée rendre compte de la succession temporelle serait en fait conditionnée par la perfectibilité humaine apparaissant *a posteriori*, le cours naturel des événements s'effectuerait pour l'Humanité, en vue de son progrès, comme moyen en vue d'une fin finale. Pour autant, cette temporalisation semble être l'unique forme de récit par laquelle la succession des générations passées puisse rejoindre la « constitution actuelle du monde »[2], et ainsi rendre raison de la très longue durée historique. Si l'Histoire universelle est fondée *a priori* par une Nature immémoriale orientant la succession temporelle propre à l'espèce humaine, cette succession trouve une traduction empirique dans le progrès des générations successives : la synthèse de ces deux principes permet d'élever l'Histoire universelle au rang de solution universelle pour une compréhension systématique de l'enchaînement des événements,

1. Fragment 80 de l'*Athenæum* attribué à F. Schlegel in l'*Absolu littéraire*, P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, A.-M. Lang, p. 107. Du fait de sa formation philologique, F. Schlegel demeure pour autant sceptique vis-à-vis des tentatives de systématisation de l'Histoire, s'effectuant selon lui au détriment du détail : « La représentation en masse, l'esquisse et la réalisation de tableaux historiques constituent une tâche extrêmement difficile dans le cadre d'une histoire scientifique de l'humanité, et au moins pour aujourd'hui bien prématurée. Si la philosophie de l'histoire ne peut entièrement être séparée de l'histoire, une vaste érudition et une critique pénétrante, le sens du détail le plus développé et le plus scrupuleux sont absolument nécessaires », F. Schlegel, *Compte-rendu de l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, in *la Forme poétique du monde*, C. Le Blanc, L. Margantin, O. Schefer, p. 648.

2. F. Schiller, *Qu'appelle-t-on et à quelle fin étudie-t-on l'Histoire universelle ?*, p. 23.

quand bien même la raison de leur accord gisant dans une intention de la Nature demeure incompréhensible. Le paradigme d'une harmonie naturelle inscrivant l'homme dans l'histoire, permettant d'expliquer le progrès de l'espèce par le développement continuel de ses capacités naturelles se trouve néanmoins subverti : d'une part, cet accord supra-sensible est une Idée qui « n'est présente que dans la représentation »[1] et ne peut être fondée, d'autre part, il apparaît *a posteriori* et, pour autant que l'on puisse en juger, selon la figure paradoxale du conflit[2].

Cette temporalité historique peut ainsi être opposée aux conceptions cycliques ou chronologiques de l'Histoire. Elle décrit en effet un processus dont la Fin dernière est toujours à venir, et le jugement théorique quant à son accomplissement effectif toujours différé : tout comme le temps pur n'est plus le nombre du mouvement mais une condition *a priori* de la réceptivité esthétique, le temps historique est libéré de la chronologie et s'étire indéfiniment vers le progrès, comme condition de la compréhension de l'Histoire universelle. Ainsi, il est clair que la découverte philosophique de l'Histoire universelle constitue une étape dans l'orientation future de cette dernière : elle fait partie du processus historique tout en permettant sa compréhension. En permettant de réfléchir, d'un point de vue pratique et en accord avec la liberté, ce dont l'Humanité est pourtant l'objet ou le moyen, en rendant raison de ce qui agit l'Humanité sans que cette dernière ne puisse l'agir, l'Idée d'Histoire légitime de manière intellectuelle une forme d'espoir vis-à-vis des intentions de la Nature et du devenir de l'Humanité : « une tentative philosophique pour traiter l'Histoire universelle en fonction du plan de la nature [...] doit être envisagée comme possible et même comme avantageuse pour ce

1. F. Schiller, *ibid.*, p. 22.

2. « Au degré de culture auquel est parvenu le genre humain, la guerre est un moyen indispensable pour le perfectionner encore ; et ce n'est qu'après l'achèvement (Dieu sait quand) de cette culture qu'une paix éternelle nous serait salutaire et deviendrait de ce fait possible », E. Kant, *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine* in *Opuscules sur l'histoire*, p. 161.

dessein de la nature »[1]. La succession des générations passées et présentes n'est qu'un moyen d'accroître, de manière finale, la liberté des générations futures, jusqu'au point extrême et dernier où celles-ci pourront être dites des sujets-agents de l'Histoire. L'idée d'Histoire universelle permet certes de penser, mais encore d'espérer que l'idéalisme de la finalité ne constitue pas seulement un principe de compréhension applicable à l'ensemble des événements passés, mais encore un principe de régulation pour l'ensemble des événements futurs.

Dans certains textes postérieurs à l'*Idée d'Histoire universelle d'un point de vue cosmopolite*, Kant n'appuie pas le jugement téléologique sur l'Histoire universelle, mais sur la seule raison pratique, selon une téléologie pure pratique[2] : la téléologie naturelle développée dans l'*Idée d'Histoire* se trouve indexée sur une téléologie morale. L'accord moral n'est plus conçu comme « *pathologiquement* extorqué »[3] au cours de l'Histoire universelle par la Nature, mais, au contraire, comme un fil conducteur *a priori* à partir duquel des indices empiriques peuvent être ordonnés. C'est seulement sur la raison pratique que le progrès futur est étayé, et non plus sur l'Histoire universelle : le progrès est désormais une pure hypothèse pratique de la Raison. Il y a là un recul de l'expérience et de l'ambition à représenter *a posteriori* la forme historique du progrès. Ce recul apparaît sous la forme d'une sous-détermination de la théorie pratique par l'expérience historique : « les raisons empiriques invoquées à l'encontre du succès de ces résolutions inspirées par l'espoir sont ici inopérantes. Car prétendre que ce qui n'a pas encore réussi jusqu'à présent ne réussira jamais, voilà qui n'autorise pas à renoncer

1. E. Kant, *Idée d'Histoire*, § 9, p. 86.

2. « Ce ne sont pas les fins de la nature, fondées uniquement sur des preuves tirées de l'expérience, mais une fin déterminée *a priori* par la raison pure pratique qui doit suppléer au défaut et aux insuffisances de la théorie », E. Kant, « Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie » in *Opuscules sur l'histoire*, p. 165.

3. E. Kant, *Idée d'Histoire*, § 4, p. 75.

[…] à un dessein d'ordre moral »[1]. L'Histoire universelle, en tant qu'empirisme systématique, tend à disparaître dans la réflexion sur l'Idée de Progrès, au profit de la seule finalité pratique inscrite dans la nature humaine : « mon point d'appui, c'est le devoir inné en tout membre de la suite des générations. Or il se peut que l'histoire fasse naître autant de doutes qu'on voudra sur mes espérances […], il n'en reste pas moins que tant que cela n'a pas été rendu tout à fait certain, je ne puis pourtant pas échanger le devoir contre la règle de prudence »[2]. Kant ne légitime plus l'Idée de progrès du point de vue de la compréhension apportée par l'Histoire universelle : l'ancrage dans une expérience remaniée, désormais secondaire et subordonnée, tend à s'effacer au profit d'un raisonnement de la pure raison pratique. En effet, il est nécessaire d'admettre l'Idée de Progrès pour agir en conformité avec elle, ce qui constitue un devoir du point de vue de la raison pratique : « il va de soi que ce n'est pas le fait d'admettre comme possible la réalisation de cette fin, jugement purement théorique et de surcroît problématique, qui est pris là pour devoir, car il n'y a en cela (croire quelque chose) aucune obligation ; mais agir d'après l'Idée de cette fin, quand bien même il n'y aurait pas la moindre vraisemblance théorique qu'on puisse la réaliser, encore que l'impossibilité de sa réalisation ne puisse pas davantage être démontrée, voilà ce à quoi un devoir nous oblige »[3]. Dès lors, le Progrès n'est plus vraiment l'objet d'une dispute théorique, dans la mesure où il doit nécessairement être admis d'un point de vue

1. E. Kant, *Théorie et Pratique*, III, p. 55.

2. E. Kant, *ibid.*, III, p. 54. « Que le monde dans son ensemble ne cesse de progresser vers le mieux, aucun théorie n'autorise l'homme à l'admettre ; mais la pure raison pratique l'y autorise, elle qui lui prescrit dogmatiquement d'agir selon une telle hypothèse et de cette façon construit sur ce principe une théorie, à laquelle tout ce qu'il peut accorder au point de vue où il est placé, c'est qu'elle est pensable, ce qui ne suffit pas, tant s'en faut, à prouver au point de vue théorique la réalité objective de cet idéal, mais au point de vue moralement pratique, la raison y trouve entière satisfaction », E. Kant, *Quels progrès effectifs a accomplis la métaphysique depuis l'époque de Leibniz et de Wolff ?*, p. 71.

3. E. Kant, *Doctrine du Droit*, Conclusion, p. 628.

pratique [1]. En cela, il en va du Progrès comme de toute théodicée : « L'idéal moral de notre propre raison pratique nous fournit aussi la notion d'une sagesse morale qui aurait pu être réalisée dans un monde en général par un créateur parfait. [...] Nous ne sommes plus ici dans le domaine de la raison pure, nous sommes dans celui de la raison pratique impérative, laquelle, ayant par elle-même toute autorité pour imposer des lois, peut être considérée comme le héraut chargé par Dieu d'interpréter le texte de la création. [...] Par cette résolution, [Job] témoignait en effet qu'il n'appuyait pas sa moralité sur la foi, mais sa foi sur la moralité » [2]. Les tenants de l'Histoire universelle ainsi que ses détracteurs ne peuvent prétendre qu'à la polémique sur l'existence d'un fil conducteur historique, étant donné que, selon Kant, ce point semble être devenu tout autant indémontrable théoriquement que secondaire : l'Histoire universelle, présentant l'Humanité comme le but final de la création, demeure un *projet* conditionné par l'impératif moral. La croyance dans le Progrès n'est plus tant un problème théorique et historique qu'une maxime pratique qu'il est nécessaire d'universaliser : l'Histoire est saisie « comme un organe exécutif temporalisé de la morale » [3]. Il n'est plus ici question de se rapporter à l'ensemble idéalisé des événements passés afin de garantir empiriquement le progrès car l'impératif catégorique suffit à l'admission inconditionnée de cette Idée régulatrice [4].

1. « La question n'est donc pas de savoir si la paix perpétuelle est quelque chose de réel ou de chimérique et si, dans notre jugement, nous ne nous fourvoyons pas sur le plan théorique [...] ; mais nous devons agir comme si la chose existait, qui peut-être n'existe pas, avoir pour projet sa fondation [...] car cette maxime est un devoir », E. KANT, *ibid.*, Conclusion, p. 629.

2. E. KANT, *Sur l'insuccès de tous les essais de théodicée*, p. 206-209.

3. R. KOSELLECK, *le Futur passé*, p. 239. Pour ce qui concerne la théodicée, elle est donc « plutôt affaire de foi que de science », dans la mesure où Dieu constitue « une idée nécessaire et antérieure à toute expérience », E. KANT, *ibid.*, p. 209.

4. De même, si « la téléologie, [...] découvre dans les données de l'expérience des preuves nombreuses de cette sagesse artistique », il n'en demeure pas moins que « en tant qu'œuvre de Dieu, le monde peut être considéré par nous comme une manifestation divine des intentions de sa volonté ; de ce point de vue,

Du fait de la relégation de l'Histoire universelle au profit de l'hypothèse pratique, la faculté de progresser n'est pas un objet d'expérience, mais constitue le tout de l'espérance et de l'attente. En effet, cette faculté se caractérise par une double incertitude théorique quant à sa réalité et quant à son impossibilité[1]. L'espoir et l'attente, la mise en suspens ou en différé d'un quelconque jugement théorique, la modalité du possible semblent donc définir, en l'absence d'expériences concluantes, une attitude téléologique par provision, simplement orientée par une Idée de Progrès comme hypothèse pratique. Kant, ne pouvant produire un « acquittement définitif »[2], se contente donc, dans sa défense de l'Idée Progrès, de démontrer les vices de forme de la procédure d'accusation théorique. Cette formule téléologique par provision se comporte à maints égards comme la prophétie eschatologique : toutes deux peuvent être ramenées à l'examen d'indices incomplets et à l'annonce de signes futurs issus de la Providence, et, dans l'attente de ces expériences, à l'affirmation du rôle pratique de leurs influences terrestres. Kant invoque ainsi certains signes qui, s'ils se produisent dans le futur, témoigneront pour une convergence, « par approximation continue »[3], de l'expérience historique avec le plan final de la Nature. Le signe futur dont la phénoménalisation constitue la Fin dernière du genre humain est l'apparition du droit cosmopolite, « cette Idée de la raison qu'est une communauté générale, *pacifique* sinon encore

toutefois, ce monde est souvent un livre fermé. Il l'est toujours, quand nous voulons y découvrir, bien qu'il ne soit qu'objet d'expérience, l'intention finale de Dieu, laquelle est constamment morale. », E. Kant, *ibid.*, p. 196-206.

1. « C'est ce qui demeurera toujours en suspens, aussi longtemps que nous ne serons pas parvenus à établir avec certitude que notre raison est absolument incapable de découvrir le rapport qui existe entre un monde, tel que nous pouvons le connaître par l'expérience, et la suprême sagesse. », E. Kant, *ibid.*, p. 204.

2. E. Kant, *ibid.*, p. 204.

3. E. Kant, *Doctrine du Droit*, Conclusion, p. 630.

amicale, de tous les peuples de la Terre »[1]. On retrouve ainsi le schème traditionnel de l'annonce eschatologique, dans la mesure où l'apparition continue d'une série de signes annonciateurs conditionne la phénoménalisation d'une Fin dernière (évangile). Kant est d'ailleurs très conscient de cette proximité : « on le voit, la philosophie pourrait bien avoir aussi son millénarisme »[2]. Pour autant, la téléologie morale se distingue bien du millénarisme traditionnel, dans la mesure où elle implique subjectivement « un dessein d'ordre moral qui devient un devoir »[3], se distinguant ainsi du vœu pieux. Le veilleur critique n'est pas un contemplatif, il ne s'abstrait jamais du processus final qu'il met en lumière. Pour cette raison, Koselleck décrit un « Kant critique mordant »[4], mettant en pratique, de manière idéaliste, le principe selon lequel « le devin lui-même fait et met en place les événements qu'il annonce au préalable »[5] : l'introduction du Progrès au rang d'Idée de la raison pratique orientée par le droit cosmopolite n'implique « nullement une rêverie de visionnaire » (un pur mécanisme de la liberté ou une humanité vertueuse dans son ensemble), mais signifie simplement que « pour en favoriser l'avènement, l'idée [de la Fin dernière] qu'elle [l'Humanité] s'en fait, encore de très loin seulement, peut jouer un rôle par elle-même »[6]. L'Idée d'un but final de la création constitue un moyen indirectement pratique et idéaliste participant au processus de sa propre phénomènalisation.

1. E. Kant, *ibid.*, § 62, p. 625. « Ce qui donne l'espoir *qu'après maintes révolutions et maints changements*, finalement, ce qui est le dessein suprême de la nature, *un État cosmopolite universel arrivera un jour à s'établir* », E. Kant, *Idée d'Histoire*, § 8, p. 86.

2. E. Kant, *ibid.*, § 8, p. 83.

3. E. Kant, *Théorie et Pratique*, III, p. 55. « Une tentative philosophique pour traiter l'Histoire universelle en fonction du plan de la nature […] doit être envisagée comme possible et même comme avantageuse pour ce dessein de la nature », E. Kant, *Idée d'Histoire*, § 9, p. 86.

4. R. Koselleck, *le Futur Passé*, p. 239.

5. E. Kant, *Conflit des Facultés*, II, 2, p. 120.

6. E. Kant, *Idée d'Histoire*, § 8, p. 83. De même : « une tentative philosophique pour traiter l'Histoire universelle en fonction du plan de la nature […] doit être envisagée […] comme avantageuse pour ce dessein de la nature », E. Kant, *ibid.*, § 9, p. 86.

Néanmoins, comment concilier la raison pratique régnant à titre inconditionné avec cette Nature artiste ou Providence[1] venant assurer, en tant que cause finale du devenir de l'Humanité, la continuité et la pérennité mécanique du Progrès, dans la mesure où « toutes les prédictions qui annoncent le destin inéluctable d'un peuple, destin [...] que son *libre-arbitre*, par conséquent, doit provoquer, présentent une absurdité »[2] ? N'y-a-t'il pas là une réintroduction du « *mécanisme de la liberté*, dont le concept se contredit lui-même »[3] ? L'Idée de Providence, garantissant effectivement la réalisation d'une intention de la Nature à travers la longue durée historique, semblerait être en contradiction avec les termes de la Raison pratique. La démarche kantienne semble en effet paradoxale : elle affirme que l'Humanité peut être perçue comme progressant constamment vers le mieux du fait de critères immanents à la Raison Pratique, tout en garantissant cette pérennité par un critère transcendant, la Providence, échappant à la raison théorique. Il s'ensuit donc que, tout en étant fondée sur la raison pratique, la faculté humaine à progresser ne se laisse pourtant pas résoudre par la prise en compte du concept de l'Humanité en tant qu'auteur de son propre destin : « L'homme comme être moral est une fin en soi, mais l'espèce humaine est sujette au progrès, lequel est d'une manière ou d'une autre en opposition avec l'homme comme créature morale »[4]. Comment concilier les termes de « Providence », de « dessein de la Nature », de « destin », tels qu'ils légitiment le non-recours à l'expérience, en garantissant de manière transcendante la continuité du progrès, avec toutes les réserves kantiennes « à l'égard d'une utopie renonçant

1. « Ce qui nous procure cette garantie n'est rien moins que la grande artiste qu'est la Nature, sous le cours mécanique de laquelle transparaît manifestement la finalité de susciter par la discorde des hommes leur concorde, même contre leur volonté », E Kant, *Projet de paix perpétuelle*, II, 1er supplément.

2. E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, § 36, p. 62.

3. E. Kant, *ibid.*, § 36, p. 62.

4. H. Arendt, *Juger*, p. 55.

à toute expérience acquise dans le passé »[1], ainsi qu'à l'égard du dogmatisme ? Ce paradoxe peut alerter les commentateurs.

Ainsi de Friedrich Schlegel : « mais qu'en est-il de la nécessité ou de la possibilité *historiques* de la paix ? Quelle est la *garantie* de la *paix perpétuelle* ? Ce qui donne cette garantie n'est rien moins que la grande artiste, la Nature, dit Kant. Si spirituel que soit l'exposé de cette excellente idée, j'ose avouer ce qui, pour moi, manque ici. Il ne suffit pas de montrer les moyens qui rendent la paix possible, ou de montrer les *apports extérieurs du destin* en vue de la réalisation réelle et progressive de la paix perpétuelle. On attend une réponse à la question : *l'évolution interne de l'humanité* y conduira-t-elle ? »[2]. Schlegel pointe ainsi l'antinomie d'une Idée d'un Progrès continu de l'Humanité basée sur un double fondement : transcendant (externe et naturel) et immanent (interne et moral) ; d'une part la Nature spécifique, d'autre part le Devoir individuel, s'excluant pourtant tous deux l'un et l'autre. Mais ce n'est qu'au prix de cette antinomie, ou d'un accord dont la raison échappe que Kant peut légitimer et garantir la pérennité d'une finalité morale du genre humain, en l'absence d'expériences concluantes et de preuves. Ce pourquoi Schlegel, après avoir critiqué l'aspect paradoxal du fondement, s'en prend à son aspect dogmatique, à la sous-détermination de la théorie par l'expérience dans la solution du problème de la pérennité de la finalité morale du genre humain, en imaginant une solution ayant recours à une expérience concluante : « *La conformité* (imaginée en pensée) *de la Nature à ses Fins* (si belle, si nécessaire que soit cette opinion à d'autres égards) est ici tout à fait indifférente : seules les *lois nécessaires* (de fait) *de l'expérience* peuvent garantir une réussite future. Les *lois de l'histoire politique* et les *principes de l'évolution politique* sont les seuls données qui permettent de démontrer que « la paix perpétuelle n'est pas une idée creuse, mais une tâche qui, résolue pas à pas, se rapproche constamment de son but » ; ce sont les seules données qui certes

1. R. Koselleck, *le Futur Passé*, p. 238.

2. F. Schlegel, *Essai sur le concept de Républicanisme* in *L'année 1796*, J. Ferrari et S. Goyard-Fabre, p. 126.

ne permettraient pas de *prédire* la réalité future de cette paix ni même la façon de s'en approcher – thétiquement et selon les conditions de temps et de lieu –, mais elles permettraient pourtant peut-être de la déterminer théoriquement (même de façon hypothétique) avec certitude »[1].

Il peut alors sembler que le problème posé par la Providence, en tant qu'elle conduit à penser un « mécanisme de la liberté » légitimant l'espoir de voir la paix perpétuelle s'établir, réside principalement dans l'interprétation des termes de « dessein de la Nature », de « Providence », de « destin ». Dans sa critique, Schlegel penche pour une interprétation littérale de ces termes : la preuve en est qu'il écrit que « Kant, ne fait ici aucun usage transcendantal du principe téléologique de l'histoire de l'Humanité »[2], et qu'il comprend les effets de la Providence comme des « apports extérieurs du destin ». L'interprétation littérale du terme de « Providence » permet de rapprocher la prédiction kantienne d'un millénarisme, d'« une rêverie de visionnaire ». Schlegel critique donc l'usage dogmatique du concept de « Providence », en tant qu'il témoigne pour une personnification de la nature et conduit à l'illusion finaliste. Pour autant, si l'on pose en prémisse que Kant fait bien un usage transcendantal du principe téléologique dans l'histoire de l'Humanité[3] (dans le cadre de la faculté de philosophie et en accord avec les maximes de la raison pratique), une autre interprétation de ces terme est alors possible. La Providence ne correspondrait pas alors à un *deux ex machina* fixant de manière transcendante la chronologie mécanique du progrès historique, mais correspondrait à un besoin architectonique de la raison dans la formation des représentations concernant l'histoire de l'Humanité, selon un postulat pratique : tout comme l'Idée de Progrès constitue une Idée de la Raison Pratique (en tant que la Raison Pratique doit admettre cette Idée à titre de condition de possibilité), l'Idée de Providence constituerait une Idée permettant de rendre raison du temps historique, de le fonder d'un point

1. F. Schlegel, *ibid.*, p. 126.
2. F. Schlegel, *ibid.*, p. 126.
3. Ce qui semble permis à partir des paragraphes 83 et 84 de la *Crïtique de la faculté de Juger*.

de vue systématique et subjectif[1], eu égard aux représentations que la Raison se fait de l'Histoire. La Providence ne serait dès lors plus cette main invisible qui « nous [astreint] à suivre une voie »[2], mais une simple Idée de la Raison nécessaire à son fonctionnement, selon l'usage téléologique des Facultés de connaissance. Cette Idée permet ainsi de ne pas désespérer du fait que, sous un regard empirique, les bonnes intentions se perdent, de manière imprévisible, dans des résultats contraires, du fait de la Fortune changeante. Au contraire, elle conduit à l'espoir que tous ces échecs ne soient pas en vain, du point de vue de l'Histoire de l'espèce humaine. Si, dans l'ordre d'une représentation finie, l'Humanité semble tourner mécaniquement sur elle-même dans un schème abdéritiste, elle apparaît en progrès constant, du point de vue de la représentation infinie permise par l'Idée de Providence (ou dessein de la Nature). Ce n'est ainsi qu'en supposant un accord final entre la liberté humaine et l'Idée d'une Providence, à partir duquel l'Humanité est considérée comme but final de la création, qu'un progrès continu dans l'Histoire semble possible pour la Raison.

Selon Schlegel, cette opération conduit à tort à transférer « le concept pratique de liberté absolue de la volonté [...] dans le domaine théorique de l'histoire de l'humanité »[3]. Mais c'est là justement la conséquence d'« un usage transcendantal du principe téléologique dans l'histoire de l'Humanité » : l'histoire de l'Humanité, en tant que récit des progrès de la phénoménalisation de l'Idée de Liberté, repose bien sur la supposition d'un accord final du devoir et de la Nature au plan nouménal. Cette interprétation du terme de « Providence » a ainsi l'avantage de permettre de répondre à la critique concernant le paradoxe inhérent au double fondement du Progrès, en invoquant une signification simplement

1. « L'un après l'autre, chaque phénomène commence [...] à se ranger dans un tout harmonieux (qui, à dire vrai, n'est présent que dans sa représentation) », F. Schiller, *Qu'appelle-t-on et à quelle fin étudie-t-on l'Histoire universelle ?*, p. 22.

2. E. Kant, *Théorie et Pratique*, III, p. 55.

3. F. Schlegel, *Essai sur le concept de Républicanisme* in *L'année 1796*, J. Ferrari et S. Goyard-Fabre, p. 126.

téléologique du terme débarrassée de ses connotations dogmatiques. La « Providence » est le nom de l'Idée à partir de laquelle la Raison est apte à penser la très longue durée historique (représentation infinie) en accord avec l'Idée de Progrès. Les *principes de l'évolution politique* que Schlegel voudrait substituer à la Providence ont trait soit à la règle de prudence, dont Kant écrivait qu'il ne voulait pas l'échanger contre le devoir [1], soit à une théorie de la connaissance des représentations finies, se résolvant toutes deux nécessairement dans une conception misanthropique de l'Humanité, représentée comme incapable de progrès durable. Si, pour Schlegel, le « postulat de la communauté » et l'« axiome de l'habitude » constituent « les deux principes fondamentaux de ce qu'on appelle critique historique » [2], à partir desquelles les *lois de l'histoire politique* pourraient permettre d'expliquer l'*évolution interne de l'Humanité*, ces deux principes ne cessent pas de s'exclure dans un registre kantien. L'axiome de l'habitude peut ainsi mener à une vision abdéritiste de l'histoire teintée de misanthropie tandis que le postulat de la communauté constitue une anagogie ; il élève l'âme en ouvrant un horizon tant pratique qu'historique.

À partir de l'interprétation simplement téléologique de l'Idée de Providence, la critique de Schlegel apparaît moins comme une attaque frontale que comme un appel à réévaluer le rapport de l'empirie à la théorie du Progrès. Si une expérience finie ne peut jamais venir infirmer l'existence d'une finalité [3], il est clair, en revanche, que l'existence d'une finalité doit pouvoir être liée, de manière convergente, à une expérience quelconque. S'il ne peut

1. E. Kant, *ibid.*, III, p. 54.
2. « Les deux principes fondamentaux de ce qu'on appelle critique historique sont : le postulat de la communauté et l'axiome de l'habitude. *Postulat de la communauté* : tout ce qui est véritablement grand, bon et beau est invraisemblable, car c'est extraordinaire, et pour le moins suspect. *Axiome de l'habitude* : comme il en va chez nous et autour de nous, cela a toujours dû être ainsi, car tout cela est si naturel », F. Schlegel, fragment 11, « Limaille », *l'Essence de la critique*, p. 59.
3. En tant que la finalité est un concept prospectif et régulateur, une expérience contradictoire ne peut que renforcer son idéal de régulation.

donc être question d'une confirmation ou d'une infirmation[1] de la théorie idéaliste par l'expérience historique, le fait de garantir la pérennité d'une finalité morale du genre humain issue de la Raison Pratique par une intention de la Nature conduit incidemment à réintroduire l'espoir minimal de voir l'expérience historique converger avec cette dernière, sans que la raison de cette convergence puisse être expliquée : « une pure téléologie pratique [...] ne devra pas négliger la téléologie naturelle »[2]. Schlegel voudrait ainsi doubler le jugement téléologique fondé sur l'accord de l'Idée de Providence et de l'Idée de Progrès d'un jugement de connaissance concernant les *lois de l'évolution politique*, comprises comme lois du développement historique dépendantes de l'action humaine. Si cette tentative est difficilement réalisable d'un point de vue kantien, il ne s'ensuit pas pour autant que Kant se débarrasse du problème de la vérifiabilité des jugements : « il s'agit simplement de savoir si l'expérience révèle quelque chose qui justifie un tel processus dans les plans de la nature »[3]. Pour autant, Kant déclare aussitôt qu'au plan phénoménal, « si nous nous fondons sur la portion infime parcourue jusqu'ici par l'Humanité dans ce domaine, on ne peut déterminer la forme de ce circuit et les rapports des parties au tout qu'avec bien peu de certitude »[4]. La situation contemporaine du monde ne révèle aucune expérience apte à prouver l'existence effective d'une finalité, ce pourquoi cette dernière est avant tout admise à titre d'hypothèse pratique. Il faudrait qu'une disposition morale du genre humain se laisse deviner, au plan phénoménal, « mais quant à nous considérer comme déjà *moralisés*, il s'en faut encore de beaucoup »[5].

1. Comme pourraient le faire Mendelssohn (« nous voyons le genre humain dans son ensemble faire de petites oscillations » in E. Kant, *Théorie et Pratique*, III, p. 52) ou F. Schiller (« toutes les tentative de bonne foi de la philosophie de faire coïncider ce que le monde moral exige avec ce que le monde effectif réalise sont récusées par les énoncés de l'expérience », « Sur le sublime » in F. Schiller, *Grâce et dignité*).

2. E. Kant, « Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie » in *Opuscules sur l'histoire*, p. 198.

3. E. Kant, *Idée d'Histoire*, § 8, p. 83.

4. E. Kant, *ibid.*, § 8, p. 83.

5. E. Kant, *ibid.*, § 7, p. 82.

Dès lors, le jugement téléologique ne peut s'en remettre, par provision et en l'absence d'expériences concluantes indiquant une disposition morale du genre humain, qu'à la mise en série d'un certain nombre de pronostics concernant la forme des progrès à venir : la vérification future de ces pronostics tendrait ainsi à faire converger les « faibles indices de son approche »[1] et les maximes de la raison pratique. Si la situation contemporaine du monde ne révèle aucune expérience concluante, il ne s'ensuit donc pas pour autant qu'elle soit dépourvue d'« indices » phénoménaux qui, dans l'ordre de la pensée téléologique, sont autant de motifs d'espoir : « *Aujourd'hui déjà*, les Etats entretiennent des rapports mutuels si raffinés »[2].

Dans l'hypothèse que le Progrès se fonde sur un accord final d'une disposition naturelle et d'une disposition morale du genre humain, et puisque la liberté de l'Humanité dans son ensemble constitue la fin dernière d'un tel accord, il semble nécessaire que la disposition morale prenne progressivement le pas sur la disposition naturelle. Cet aspect est indiqué par certaines remarques de Kant, évoquant une accélération du dessein de la Nature du fait des développements de la disposition morale du genre humain, à partir desquels l'Humanité devient progressivement un agent du Progrès[3]. Le genre humain passerait ainsi progressivement du statut de moyen à celui de fin. Mais, s'il est possible de démontrer que le progrès de l'Humanité ne peut être, *a priori*, qu'exponentiel, rien ne permet de prouver, en l'absence d'expériences concluantes et de lois formalisant le récit historique, que le progrès de L'Humanité décrit effectivement une constante. Ainsi, les progrès du genre humain paraissent « laborieux »[4]. Si le Progrès

1. E. Kant, *ibid.*, § 8, p. 84.
2. E. Kant, *ibid.*, § 8, p. 84.
3. « Semble-t-il, nous sommes capables par notre propre disposition raisonnable d'amener plus vite l'avènement de cette ère si heureuse pour nos descendants. [...] Ce qui donne l'espoir qu'*après maintes révolutions et maints changements*, finalement, ce qui est le dessein suprême [...] arrivera un jour à s'établir », E. Kant, *ibid.*, § 8, p. 85-86.
4. E. Kant, *ibid.*, § 7, p. 82.

semble être le fruit d'une « ascension continue » des dispositions de l'espèce humaine, il peut néanmoins souffrir d'inconstance et de disparité[1] : le « progrès peut bien connaître de temps à autre des *interruptions*, mais jamais une *rupture* définitive »[2]. Si l'accord final du Progrès et de la Providence permet certes de penser une continuité (relevant du concept même d'« espèce », en tant que « lignée de générations s'étendant à l'infini dans l'indéterminable »[3]) et une nécessité pratique, il demeure subordonné, au plan phénoménal, à la modalité du possible. Quand bien même certains « indices » semblent l'indiquer, seuls « nos descendants » disposeront d'expériences concluantes quant à l'indication d'une disposition morale du genre humain assurant la constance du Progrès, expériences dont Kant, au moment où il écrit, s'estime dépourvu. Fondé sur le seul usage de la raison pratique, le Progrès demeure une hypothèse régulatrice indéterminable théoriquement, étant donné qu'aucune expérience ne semble indiquer avec certitude une disposition morale de l'Humanité : il manque « des concepts exacts touchant la nature d'une

1. « Aucun membre pris isolément dans toutes ces générations du genre humain, mais l'espèce seule atteint pleinement sa destination. Au mathématicien de fournir à ce sujet des explications. Le philosophe dirait pour son compte : la destinée du genre humain considéré dans son ensemble est une *ascension continue* ; et l'accomplissement total de celle-ci est une idée pure, mais utile à tous égards, [...] conformément au dessein de la Providence. », E. Kant, « Compte-rendu à l'ouvrage de Herder » in *Opuscules sur l'histoire*, p. 121. « Le problème véritable de l'Histoire est l'inégalité des développements dans les différentes parties de la formation humaine dans son ensemble, et en particulier la grande divergence dans le degré de la formation intellectuelle et morale, les régressions et les interruptions de la formation, aussi petites et partielles [soient-elles] », F. Schlegel, « compte-rendu de l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain » in *la Forme poétique du monde*, C. Le Blanc, L. Margantin, O. Schefer, p. 648.

2. E. Kant, *Théorie et Pratique*, III, p. 53.

3. E. Kant, « Compte-rendu à l'ouvrage de Herder » in *Opuscules sur l'histoire*, p. 121.

constitution possible [...] et par dessus tout, une bonne volonté, disposée à accepter cette constitution »[1].

Pour qu'une telle courbe décrive une constante, selon une téléologie morale, il faudrait en effet que la volonté humaine soit nécessairement bonne, orientée dans tous les cas par une intention pratique et une disposition morale du genre humain ; or, « du fait du mélange de mal et de bien dans sa disposition, mélange dont il ne connaît pas la proportion, il ne sait pas lui-même quel effet il peut en attendre »[2]. Schlegel peut bien opposer que « la réalité affirmée par Kant selon laquelle il n'y a absolument aucune foi en la vertu n'est pas démontrée »[3], il n'en demeure pas moins qu'il n'existe, aux yeux de Kant et au moment où il juge, aucune expérience historique prouvant l'existence d'une disposition morale de l'Humanité, mais seulement des indices approximatifs de la possibilité du Progrès. Du fait de la pluralité humaine et de l'imprévisibilité des effets de sa volonté, il est préférable d'avoir foi en la Providence et dans la succession continue des générations, plutôt que dans la capacité de l'Humanité à forger, dès à présent, son propre progrès de manière vertueuse. C'est cette rupture béante et problématique entre la nécessité pratique de l'ordre normatif tenu à la modalité du possible (idéalisme) et l'ordre des faits soumis à une nécessité empirique (réalisme), ainsi que la nécessité théorique de produire une expérience à titre de preuve de la capacité humaine d'être l'auteur de son propre progrès, qui se trouvent néanmoins indiquées par la question de F. Schlegel[4],

1. E. Kant, *Idée d'Histoire*, § 6, p. 78.
2. E. Kant, *Conflit des Facultés*, II, 4, p. 123.
3. F. Schlegel, *Essai sur le concept de Républicanisme* in *L'année 1796*, J. Ferrari et S. Goyard-Fabre, p. 126.
4. F. Schlegel, à travers l'*Essai sur le concept de Républicanisme* et le compte-rendu de l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet, apparaît comme un des principaux critiques des théories du progrès, dans la mesure où il ne cherche pas seulement à infirmer ces théories par la présentation des nombreuses expériences contradictoires qu'offre l'Histoire empirique, mais s'attache aussi à l'élucidation des conditions de possibilité du jugement téléologique, en insistant sur une meilleure prise en compte des données historiques utiles à la

afin de parer à l'attente d'un « lointain illimité » : « mais qu'en est-il de la nécessité ou de la possibilité *historiques* de la paix ? Quelle est la *garantie* de la *paix perpétuelle*[1] ? »

Certes, on pourrait arguer que cette question n'appelle pas sérieusement à une réévaluation de la théorie kantienne du Progrès, dans la mesure où « la question n'est pas de savoir si la paix perpétuelle est quelque chose de réel ou de chimérique et si, dans notre jugement, nous ne nous fourvoyons pas sur le plan théorique [...] ; mais nous devons agir comme si la chose existait, qui peut-être n'existe pas, [...] car cette maxime est un devoir »[2]. Il n'en demeure pas moins que ce n'est « qu'après maintes révolutions et maints changements, finalement, [que] ce qui est le dessein suprême de la nature, *un État cosmopolite universel arrivera un jour à s'établir* »[3]. Ces « révolutions » et ces « changements » semblent ainsi constituer un domaine d'expériences à partir duquel la Faculté de philosophie pourrait juger de la constance du progrès, au-delà de sa simple possibilité idéaliste. Il est pourtant nécessaire de remarquer que Kant entretient explicitement l'ambiguïté[4] quant à sa position définitive sur le statut des expériences

réflexion. F. Schlegel vise ainsi à pointer la béance que présente la théorie du progrès de l'idéalisme kantien, dont la réconciliation constitue son projet philosophique propre : « Tous les résultats de la philosophie sont contenus dans cette proposition : *la théorie et l'empirie sont une*. L'histoire est le moyen terme, c'est pourquoi l'histoire est la matière de la philosophie. La méthode de la philosophie doit être historique. », F. Schlegel, *Transcendantalphilosophie* in *la Forme poétique du monde*, C. Le Blanc, L. Margantin, O. Schefer, p. 212.

1. F. Schlegel, *Essai sur le concept de Républicanisme* in *L'année 1796*, J. Ferrari et S. Goyard-Fabre, p. 126. De même : « Il faut déterminer s'il existe une cause possible de ce progrès, mais une fois qu'on a établi cette possibilité, il faut montrer que cette cause agit effectivement », M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » in *Dits et Ecrits*, IV, p. 682.

2. E. Kant, *Doctrine du Droit*, Conclusion, p. 629.

3. E. Kant, *Idée d'Histoire*, § 8, p. 86.

4. Mai Lequan, « Désobéissance civile et droit de résister : les ambiguïtés volontaires de la pensée juridico-politique de Kant » in *Lectures de Kant*, M. Fœssel et P. Osmo, p. 279.

permettant de prouver une disposition morale du genre humain : cette ambiguïté est démontrée par la simultanéité de l'éloge et de la condamnation des Révolutions. La 2de section du *Conflit des Facultés* s'inscrit, comme le marque son sous-titre, dans le conflit qui oppose les Facultés de Droit et de Philosophie : du point de vue de la Faculté de Droit, la Révolution française ne peut qu'être condamnée, en tant que crime suprême (régicide). Il s'ensuit que, dans la *Doctrine du Droit*, Kant nie à une quelconque Révolution, non seulement la prétention à faire l'objet d'un droit, mais encore le pouvoir de faire progresser l'Humanité : le Progrès ne pourrait pas être assuré « de façon révolutionnaire, par un saut, c'est-à-dire par le renversement violent d'une constitution défectueuse jusque-là en vigueur (car surgirait alors dans l'intervalle un moment où tout état juridique serait nié), mais au contraire par une réforme insensible, suivant de fermes principes »[1]. Cependant, l'Idée de Progrès ainsi que les possibilités de réforme du code juridique ne font pas partie du système de la Faculté de Droit, « car sa fonction se limite à appliquer les lois existantes et n'implique pas qu'il recherche si celles-ci réclament des améliorations »[2]. Le *jurisconsulte* s'exprime selon une conception « stricte » du droit, de telle sorte qu'une telle condamnation n'a de signification qu'eu égard aux conditions systématiques à partir desquelles il statue. Dans cette mesure, l'Idée de Progrès, tout comme les moyens ressortissant à une quelconque amélioration du code juridique, font l'objet d'un *conflit légal* entre la Faculté de Droit et la Faculté de Philosophie. Le traitement kantien de la Révolution française peut ainsi être replacé dans ce double questionnement : faut-il considérer la Révolution comme jurisprudence, du point de vue de l'Idée de Droit ? La Révolution française constitue-t-elle une "expérience cruciale" permettant de réfléchir à nouveaux frais la théorie du Progrès ? Selon Kant, la Révolution française constitue bien, du point de vue du Droit « élargi », une amélioration du système juridique, en tant qu'elle conduit à une évolution de la constitution vers un modèle républicain et pacifique. En apportant « des *concepts exacts* touchant la nature d'une constitution

1. E. Kant, *Doctrine du Droit*, Conclusion, p. 630.
2. E. Kant, *Projet de Paix Perpétuelle*, p. 59.

possible »[1], la Révolution française se présente, en elle-même, comme un progrès juridique. En effet, Kant affirmait auparavant « qu'après maintes révolutions et maints changements, finalement, ce qui est le dessein suprême de la nature, *un État cosmopolite universel arrivera un jour à s'établir* »[2]. La signification du mot de « révolution », dans le contexte de l'écriture de l'*Idée d'Histoire*, peut néanmoins prêter à confusion : dénote-t-il, selon un vocabulaire politique, une rupture du droit positif et la tentative d'une refondation complète de la Constitution, ou, selon un vocabulaire astronomique, la « réforme insensible » et continue des principes, ou encore un simple bouleversement indéterminé ? On ne peut dès lors pas prétendre résoudre l'ambiguïté, dans la mesure où celle-ci semble constitutive de la philosophie kantienne : du point de vue de la Faculté de Droit, toute Révolution est condamnable, mais du point de vu de la Faculté de Philosophie et de la destination de l'Humanité, certaines Révolutions constituent des expériences historico-politiques à partir desquelles il apparaît que « l'espèce humaine peut et doit être elle-même créatrice de son bonheur ».

Il est certes ici question de la simple observation du cours *a posteriori* du récit historique à partir de la prise en compte d'un événement décisif, mais la mise en place de cette dernière constitue déjà une tentative de falsification dans l'ordre théorique : « Kant admettait que la faculté de progresser ne se résout pas directement par l'expérience. Mais il faisait le pari que de nouvelles expériences, semblables à celle de la Révolution française, s'accumuleraient à l'avenir, de sorte qu'apprendre par une expérience réitérée pourrait assurer une façon continue de progresser vers le meilleur »[3]. Cette précaution théorique, par laquelle Kant assure un moyen de falsifier l'hypothèse pratique du Progrès, tend, dans certains textes, à être élargie jusqu'à provoquer comme un changement de paradigme. Le Progrès ne serait plus considéré comme une hypothèse régulatrice *a priori*, mais, au contraire,

1. E. Kant, *Idée d'Histoire*, § 6, p. 78.
2. E. Kant, *ibid.*, § 8, p. 86.
3. R. Koselleck, *le Futur Passé*, p. 319.

comme conséquent à un jugement porté sur le monde. L'existence réelle d'une finalité serait déduite d'une expérience qui, en tant que signe, permettrait de combler l'abîme de l'attente en indiquant une disposition spéciale de l'Humanité vis-à-vis du Progrès. Le thème romantique d'une césure dans le schème historique, d'« une frontière sanglante entre le passé et l'avenir »[1], rendant possible une création absolument nouvelle dans le moment, serait ainsi doublé d'une évolution dans le domaine de la théorie du Progrès, désormais suspendue à une réflexion sur les créations historico-politiques du moment. Ces créations historico-politiques « de notre temps »[2] seraient élevées au statut de signes indicateurs d'une disposition morale de l'humanité et non à celui de simples indices téléologiques, elles seraient « le maintenant de notre devenir » auquel est subordonnée « la préfiguration même utopique d'un avenir »[3].

Pars Construens (2).
Le Signe Historique.

Il est ainsi difficile de trancher, d'un point de vue exégétique, quant à la « véritable » position kantienne. Faut-il pencher pour une grande révolution paradigmatique, pour une simple concession théorique, ou encore pour une concordance des deux positions ? Quel texte recèle le dernier mot : faut-il considérer, comme dans le domaine militaire, que l'ordre le plus récent dissout la contra-

1. W. Schulz, art. « Zeitgeist » in R. Koselleck, *l'Expérience de l'histoire*, p. 112. « Les révolutions sont des mouvements universels, non pas organiques mais chimiques », fragment 426 de l'*Athenaeum* attribué à F. Schlegel in l'*Absolu littéraire*, P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, A.-M. Lang, p. 171. L'adjectif « chimique » s'applique à toutes dissolutions entraînant l'apparition d'une nouvelle forme, dans la lignée du criticisme kantien.

2. E. Kant, *Conflit des Facultés*, II, 6, p. 124.

3. « Non pas que l'actuel soit la préfiguration même utopique d'un avenir encore de notre histoire, mais il est le maintenant de notre devenir. », G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est ce que la philosophie*, p. 107.

diction en effaçant les précédents ? Il est néanmoins nécessaire de remarquer qu'un changement de modèle dans la théorie du Progrès se joue peut-être dans le passage de l'hypothèse régulatrice au jugement sur l'événement : « Il ne suffit donc pas de suivre la trame téléologique qui rend possible un progrès ; il faut isoler, à l'intérieur de l'histoire, un événement qui aura valeur de signe »[1]. C'est là un problème sur lequel la plupart des commentateurs font silence. La raison en est qu'ils perçoivent systématiquement la Révolution française – en tant qu'action d'envergure édifiant la Constitution Républicaine et causant un progrès du droit – comme *le* signe historique indicateur, dans une relation stable de signe à signifié : la Révolution française est un signe car elle dénoterait une amélioration de la légalité[2]. Il faut pourtant remarquer que ces commentateurs semblent opérer une simplification de la 2de section du *Conflit des Facultés*. En effet, le signe ne s'applique pas à des « œuvres d'importance, faits ou méfaits accomplis par des hommes », il n'est que « la manière de penser des spectateurs qui, lors du spectacle offert par ces grands changements, se trahit publiquement »[3]. Le signe n'est pas une action ou un fait liés à une détermination objective du concept de droit, mais la manière de penser commune des spectateurs liée par une adhésion affective unanime et désintéressée, « sans le moindre dessein de s'engager en acte »[4]. La Révolution française n'indique pas une disposition morale de l'Humanité du fait qu'elle provoquerait un progrès dans le droit ; ce qui fait signe est plutôt la manière dont les spectateurs jugent de l'extérieur l'événement révolutionnaire, dans une position d'interprète. Il semble dès lors difficile de poser que la Révolution, par les progrès de la légalité qu'elle implique, légitime un espoir plus intense en l'existence d'une finalité car,

1. M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » in *Dits et Écrits*, IV, p. 683.

2. « La Révolution française est le signe historique », André Tosel, *Kant Révolutionnaire*, p. 14. « Un événement historique, la Révolution française, annonce, confirme et conditionne, à travers le progrès de l'Idée de Droit, le progrès de la morale », Mai Lequan, *La philosophie morale de Kant*, p. 384.

3. E. Kant, *ibid.*, II, 6, p. 124.

4. E. Kant, *ibid.*, II, 6, p. 126.

à lire le texte, le signe ne s'applique pas à un acte causant un progrès du droit, mais à un jugement extérieur qui indique réflexivement une disposition morale des spectateurs. La raison d'une telle substitution semble être que le modèle qui en découle, dans lequel le concept de « signe historique » est ramené au simple indice téléologique d'une approximation continue avec le postulat moral, présupposant une relation dyadique du signe au signifié, s'accorde en apparence mieux avec l'ensemble des écrits kantiens sur l'Histoire, permettant une interprétation unitaire, ainsi qu'avec la primauté de l'intelligible *a priori* sur le domaine empirique *a posteriori* et la critique des intuitions intellectuelles qui constituent les règles de base de la philosophie kantienne. Néanmoins, élever la Révolution française au statut de signe d'une disposition morale de l'Humanité conduirait nécessairement à une illusion. En effet, quand bien même l'on pourrait élever les progrès du droit que manifestent la Révolution française au statut de progrès moral, ce dernier ne concernerait que les acteurs de la Révolution, et en aucun cas l'ensemble du genre humain. Certes, la Révolution cause un progrès dans le domaine du droit, mais en aucun cas ne semble-t-elle pouvoir valoir comme signe universel. La valeur d'universalité requise par le signe (en tant qu'il indique une disposition propre à l'ensemble du genre humain) doit dépendre d'une manifestation unanime, et non cantonnée à un peuple particulier. Ainsi, les commentateurs qui élèvent la Révolution française au statut de signe semblent être pris par la même apparence transcendantale que les Constituants eux-même : « ils hallucinent l'Humanité dans la nation [française] »[1]. Il faut dire que la Révolution française n'est que l'ombre portée de cette disposition morale de l'ensemble du genre humain à être auteur de ses propres progrès, disposition qui est indiquée par « la manière de penser des spectateurs ». La Révolution française serait plutôt un "exemple" du Progrès, à partir duquel ce dernier apparaît praticable, mais c'est seulement l'émulation universelle provoquée par celui-ci qui constitue le signe d'une disposition morale de l'ensemble du genre humain. Elle peut encore être un symbole ou une allégorie de l'idéalisme, mais une telle conclu-

1. J.-F. Lyotard, *le Différend*, p. 212.

sion nécessite une faculté de juger la réfléchissant comme telle. Le concept de signe s'appliquant à une « adhésion aussi universelle et désintéressée »[1] ne doit donc pas, semble-t-il, être rabattu sur l'indice d'une approximation continue, ni sur le symbole, l'allégorie ou l'exemple de moralité suscitant cette adhésion.

Si l'événement révolutionnaire était bien le signe historique à valeur universelle, « la manière de penser des spectateurs » ne serait qu'un simple jugement déterminant une qualité objective, décrétant que cette révolution est une réussite politique qu'il faut imiter comme un modèle. Pourtant, « la Révolution [...] peut réussir ou échouer »[2] sans que l'adhésion des spectateurs soit remise en cause. Il faut donc comprendre cette « manière de penser des spectateurs » comme un pur jugement réfléchissant basé sur une adhésion affective[3], « sans le moindre dessein de s'engager en acte »[4]. La Révolution française, en tant qu'exemple de Progrès suscitant l'adhésion spontanée des spectateurs, n'est pas pour autant perçue comme un modèle qu'il conviendrait d'imiter passivement et méthodiquement[5] : « Un homme bien pensant qui, l'entreprenant une seconde fois, [...] ne se résoudrait jamais à en

1. E. Kant, *ibid.*, II, 7, p. 126.
2. E. Kant, *ibid.*, II, 6, p. 124.
3. « Ce fut la Révolution française et non la Révolution américaine qui embrasa le monde [...]. La triste vérité est que la Révolution française, qui s'acheva en désastre, a façonné l'histoire du monde, alors que la Révolution américaine, une réussite si triomphale est, à peu de chose près, demeurée un événement de portée régionale. », H. Arendt, *De la Révolution*, p. 80.
4. E. Kant, *ibid.*, II, 6, p. 126.
5. « Les exemples servent d'encouragement et d'émulation mais ils ne doivent pas être utilisés comme des modèles », E. Kant, *Leçons d'éthique*, « De l'exemple et du modèle en religion ». « Un préjugé par imitation peut aussi être appelé le penchant à l'usage passif de la raison ou à l'usage mécanique de la raison se substituant à son action spontanée selon des lois. », E. Kant, *Logique*, Introduction, IX, p. 85. « La question pour la philosophie n'est pas de déterminer quelle est la part de la révolution qu'il conviendrait de préserver et de faire valoir comme modèle », M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? » in *Dits et Ecrits*, IV, p. 687.

faire l'expérimentation à de tels coûts. »[1]. Seul le moment réflexif qui élève la Révolution française au statut d'*exempla* a valeur de signe historique. Dans cette mesure, il y a bien un problème quant à la déduction du statut de signe historique indiquant une disposition morale de l'Humanité accordé à cette expérience réflexive et subjective, problème qui tend à être oblitéré si l'on y substitue la Révolution française en tant que réforme de la Constitution.

La 2de section du *Conflit des Facultés* semble donc s'articuler autour d'une conception triadique du signe, telle qu'elle enveloppe une relation à trois termes pouvant se prolonger *ad infinitum* : l'objet de la réflexion acquiert une signification par la médiation d'un interprète, tandis que l'acte d'interprétation devient à son tour un signe propre à être réfléchi. Les spectateurs, dans une position d'interprète, produisent la signification de la Révolution en prélevant un aspect singulier de l'objet, *id est* un progrès de la légalité, plutôt qu'acte sanguinaire : l'expérience de la Révolution française est ainsi élevée au rang de symbole ou d'exemple dans leur représentation. Il s'ensuit que cette « manière de penser des spectateurs » ayant produit un acte d'interprétation devient à son tour un signe pour un nouvel interprète qui la dote d'une signification particulière : « le « il y a progrès » de Kant ne fait que réfléchir le « il y a progrès » des peuples, nécessairement impliqué dans leur enthousiasme »[2]. Une telle complexité et l'apparence de cercle logique ont pour cause l'équivocité du terme de signe. La Révolution française est bien un signe, au sens où elle constitue un symbole ou un exemple d'une amélioration du droit. Cette signification est pour autant le fruit d'un acte d'interprétation des spectateurs, choisissant de traduire le signe révolutionnaire dans une signification qu'il dénote partiellement, mettant en avant l'aspect progressiste de la Révolution, plutôt que son aspect sanguinaire ou destructeur. Que la signification soit fonction non de la relation du signe à son objet, mais de la relation du signe à son interprète semble pouvoir être corroboré par la théorie kantienne de l'exemple, en tant que ce dernier, au contraire du

1. E. Kant, *Conflît des Facultés*, II, 6, p. 124.
2. J.-F. Lyotard, *l'Enthousiasme*, p. 67.

modèle, vaut par l' « encouragement et l'émulation »[1] qu'il produit chez l'interprète et non par la relation de l'exemple à la règle. L'acte d'interprétation, à partir duquel le signe révolutionnaire se dote d'une signification, constitue un nouveau signe pour un autre interprète qui en prélève à son tour la signification : il s'agit d'« une expérience qui, en tant qu'événement, indique une qualité constitutive et une faculté du genre humain d'être cause de son avancée en mieux »[2].

La 2de section du *Conflit des Facultés* ne fonde pas ses prédictions sur les conséquences de la Révolution française en tant que cause, mais bien sur une disposition morale sous-jacente concernant l'ensemble du genre humain indiquée par « la manière de penser des spectateurs qui, lors du spectacle offert par ces grands changements, se trahit publiquement »[3] : le signe historique est un « événement [...] aperçu non comme cause du progrès, mais plutôt comme l'indiquant »[4]. Le raisonnement téléologique est donc fondé sur une induction allant d'un événement indicateur à sa raison morale effective[5] (logique du signe), et non plus étayé par un jugement prospectif allant de l'événement causal aux conséquences que l'on peut possiblement en attendre (logique de l'indice). C'est d'une réflexion *a posteriori* élevée au rang de signe historique que découle l'affirmation d'une constance du Progrès pouvant être étendue à l'ensemble de l'Histoire, au-delà de sa simple possibilité idéelle et de sa nécessité pratique. Certes, ces deux critères demeurent valides, mais cette validité n'est plus *a priori* : elle semble conditionnée par une expérience sentimentale éprouvée *à l'occasion* du spectacle exemplaire de la Révolution

1. E. Kant, *Leçons d'éthique*, « De l'exemple et du modèle en religion ».
2. E. Kant, *ibid.*, II, 5, p. 123.
3. E. Kant, *ibid.*, II, 6, p. 124.
4. E. Kant, *ibid.*, II, 5, p. 124.
5. « Le spectacle de la Révolution française et l'étude de ses origines ont habitué notre regard à rechercher, au-delà des causes matérielles, les raisons morales des événements qui en sont la conséquence tangible », J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, p. 19.

française. L'affect politique éprouvé communément constitue non seulement une falsification de la théorie, mais encore une preuve inoubliable de sa réalité effective : le Progrès n'est plus une norme hypothétique mais un fait, il n'est plus l'objet d'un espoir mais d'une certitude. Le signe que constitue cet « événement de notre temps »[1] fait ainsi entrer le Progrès dans le régime de l'actualité, en tant qu'il ne préfigure plus l'avenir mais indique une disposition effective de l'Humanité.

Le concept de signe historique constitue une condition de possibilité du diagnostic sur les dispositions actuelles du genre humain, à partir desquelles un jugement téléologique appliqué à l'Histoire universelle peut être produit comme conséquence : la validité du signe indiquant une disposition actuelle de l'Humanité peut être ensuite étendue aux perspectives temporelles de l'Histoire universelle. C'est là, semble-t-il, la grande innovation de la 2de section du *Conflit des Facultés* par rapport à la « philosophie de l'histoire » kantienne. Pour autant, ce changement paradigmatique n'apparaît pas comme une révolution complète, mais comme l'ultime forme d'un problème constant. Toutes les tentatives kantiennes relatives à la théorie du Progrès semblent en effet marquées par un problème unique : comment juger d'un processus historique dans lequel le juge est aussi une partie actuelle, c'est-à-dire un agent ? Comment déterminer le processus historique dans la mesure où il constitue aussi une tâche à accomplir dans le présent[2] ? Le sujet est alors le lieu d'une antinomie pouvant être caractérisée comme un « paradoxe » : il est inclus dans un processus historique qu'il a pourtant vocation à comprendre et sur lequel il doit agir[3]. Dans les deux modèles précédemment évoqués, celui de l'Histoire universelle et celui de l'hypothèse pratique, la question

1. E. Kant, *ibid.*, II, 6, p. 124.

2. « Il faut donc considérer que l'*Aufklarüng* est à la fois un processus dont les hommes font partie collectivement et un acte de courage à effectuer personnellement. Ils sont à la fois éléments et agents du même processus. », M. Foucault, « What is Enlightment ? » in *Dits et Ecrits*, IV, p. 565.

3. « Le paradoxe repose sur la faculté [...] de se prendre pour référent », J.-F. Lyotard, *le Différend*, p. 20.

de l'incertitude produite par ce paradoxe était résolue dans le respect des principes de non-contradiction et de prééminence de l'*a priori* sur l'*a posteriori* : « Une tentative philosophique pour traiter l'Histoire universelle en fonction du plan de la nature [...] doit être envisagée comme possible et même comme avantageuse pour ce dessein de la nature »[1] ; « l'accomplissement total de [l'Humanité] est une idée pure, mais utile à tous égards, [...] conformément au dessein de la Providence »[2]. À ce titre, l'actualité du processus était d'une utilité limitée dans sa réalisation finale et ne recevait qu'une fonction minimale d'indice dans l'ordre d'un pronostic sur la longue durée, donnant ainsi lieu à la posture de l'attente : le lieu du Progrès se situait ainsi, au-dessus des individus et des conflits particuliers, dans l'avenir de l'espèce humaine. L'intervention du juge dans le processus était principalement théorique et indirectement pratique, de ce fait sous-jacente à un fil directeur *a priori* à partir duquel sa signification pouvait être déterminée, en tant qu'elle s'y trouvait incluse. Le « paradoxe » de l'inclusion trouvait une solution limitée dans la figure de l'attente et dans l'ouverture d'un champ possible pour l'action : ce que le critique de l'Histoire ne peut pas faire, il se donne pour tâche de le penser.

Pour autant, dans la 2de section du *Conflit des Facultés*[3], l'actualité du processus acquiert une positivité par rapport à la finalité providentielle, en tant que l'expression événementielle d'une communauté d'interprètes permet, à titre de condition de possibilité, d'indiquer l'existence d'une finalité à l'œuvre dans ce

1. E. KANT, *Idée d'Histoire*, § 9, p. 86.
2. E. KANT, « Compte-rendu à l'ouvrage de Herder » in *Opuscules sur l'histoire*, p. 121.
3. Cette interprétation apparaît dans certains commentaires de R. KOSELLECK où « plus que Kant philosophe critique, c'est Kant critique mordant [...] qui a eu le plus d'importance » (in *le Futur passé*, p. 239) ainsi que dans les commentaires foucaldiens sur *Qu'est-ce que les Lumières ?* M. Foucault insiste sur l'importance de l'actualité dans le pronostic historique, tandis que R. Koselleck semble mettre en avant la critique kantienne d'une prévision appuyée sur les leçons tirées du passé concluant à la dissociation de l'expérience passé et de l'attente future.

processus universel. Le « paradoxe » de l'inclusion du juge dans le processus historique devient performatif. Cette « performativité »[1] semble conditionnée par à un retournement commun des sujets sur les conditions de possibilité du jugement réflexif, de l'adhésion affective : lors de l'apparition d'un événement exemplaire concernant l'Humanité dans son entier, chacun juge en tant que membre de l'Humanité, de telle manière qu'un jugement réflexif à valeur universelle par lequel l'Humanité se qualifie est rendu possible. La Révolution française peut ainsi échouer, mais la représentation de l'événement par les interprètes demeure inoubliable, dans la mesure où cette dernière indique à son tour une disposition morale de l'Humanité. L'adhésion affective universelle et désintéressée ressentie par l'ensemble des spectateurs pour la Révolution française prouve leur capacité à réfléchir leurs propres progrès, en même temps qu'elle semble propre à indiquer de manière autotélique une disposition morale de l'Humanité étendue aux perspectives temporelles de l'Histoire universelle.

Ce « retournement du sujet sur ses propres conditions de possibilité » acquiert un véritable statut méthodologique dans l'ordre d'une recherche des signes historiques liée à la faculté de juger. « Le jugement par lequel quelque chose est *représenté* comme vrai [...] est *subjectif*, c'est l'assentiment »[2] : le jugement d'adhésion des interprétants est donné dans le libre jeu des facultés de connaissance schématisant sans concept, produisant une représentation esthétique et affective suivant ses propres règles. L'enthousiasme communément ressenti à l'occasion de la Révolution française

1. Le « paradoxe performatif » étant lié à un retournement du sujet sur les conditions qui rendent possibles un jugement réflexif (et non seulement sur les normes de l'action), il pourrait être appelé « réflexion performative ». En cela nous restons fidèles à l'interprétation élargie de E.Balibar, selon qui le « paradoxe performatif » désigne « non seulement le schème du « retournement du sujet sur ses propres conditions de possibilité », [...] mais constitue une sorte de déplacement du « cercle » de l'assujetissement, ou encore une forme de distanciation par rapport au schème de la répétition pure et simple » in *La Philosophie et l'Actualité : au-delà de l'événement*, p. 227.

2. E. Kant, *Logique*, Introduction, IX, p. 73.

constitue un signe historique inoubliable dans la mesure où les spectateurs réfléchissent et appliquent les maximes du jugement esthétique pur, à partir desquelles ils se désignent réflexivement comme auteurs de leurs propres progrès, de manière désintéressée et selon une représentation commune (subjectivement universelle) : « la faculté de Juger à l'œuvre dans la philosophie critique (chez Kant écrivant le *Conflit*) voit un signe d'histoire dans l'enthousiasme des peuples en faveur de la Révolution parce qu'il est une preuve du progrès de la faculté de juger dans l'Humanité tout entière »[1]. Cette pensée-signe est ainsi propre à indiquer, à son tour, une signification : la disposition morale effective de l'Humanité. Le signe historique semble ainsi désigner cette apparition événementielle et enthousiasmante d'une « réflexion performative », d'une « attitude critique »[2] à travers « la manière de penser des spectateurs » jugeant la Révolution française, liant ainsi le projet de l'*Aufklarüng* (critique des formes d'autorité) à la philosophie transcendantale (recherche des conditions de possibilité). Cette production de signes, dont la série débute avec la représentation de la Révolution française comme exemple et se poursuit jusqu'à l'indication historique d'une disposition morale de l'Humanité, est propre à se poursuivre *ad infinitum* dans le Progrès, vaste réseau de signes vagues et d'interprètes dont les actes d'interprétation, en devenant signes à leurs tours, indiquent une « tendance »[3] au sens schlégélien, c'est-à-dire l'actualité d'un devenir.

1. J.-F. Lyotard, *le Différend*, Kant 4, § 6, p. 245.

2. *M. Foucault*, *Qu'est-ce que la critique ?*. Selon la définition foucaldienne de l'« attitude critique », celle-ci est limitée à la mise en question des formes d'autorité religieuse, médicale et politique. Il n'en demeure pas moins qu'elle est ensuite liée à la critique transcendantale dans « What is Enlightment ? » in *Dits et Ecrits*, IV, p. 567.

3. Fragment 216 de l'*Athenaeum* attribué à F. Schlegel in l'*Absolu littéraire*, P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, A.-M. Lang, p. 127. Dans ce fragment, la « tendance » est le fruit d'une réflexion sur l'histoire dans le cadre des catégories de l'herméneutique et de la philologie. Ce cadre « est mobilisé pour introduire à une réflexion sur la spécificité du temps présent ». Ces « tendances » diffèrent donc totalement des

Le signe révélateur d'une « tendance » semble ainsi s'opposer à l'indice téléologique. L'indice mobilise la faculté de juger comme simple pouvoir de subsomption du particulier sous la règle universelle (*i. e.* le fil directeur) tandis que la réflexion de l'expérience-signe tire de son propre fonds une disposition générale, cela en l'absence de règles objectives, comme un cas « d'une règle universelle que l'on ne peut indiquer »[1]. Ces deux types de jugement supposent deux schèmes temporels différents. La règle universelle permettant la subsomption du particulier comme indice renvoie au schème temporel de la Providence. Ce schème régule l'Histoire universelle comme un tout homogène, dans lequel passé et futur se répondent, la nouveauté étant sans cesse ramenée au statut d'exemplaire générique du schème universel. Les « temps modernes » sont alors un espace d'ouverture et d'attente, dont la signification est soumise à la règle générale du Progrès. Il en va tout autrement dans le cas où la faculté de juger n'est pas un pouvoir de subsomption, lorsque la nouveauté excède le statut du simple indice. Dans le cas où la faculté de subsomption est mise en défaut, la faculté de juger tire d'elle-même la signification du particulier, en élevant une expérience contemporaine au statut de signe. Cette actualité se distingue ainsi d'un présent toujours fuyant car elle apparaît comme une « tendance » s'établissant sur la césure du passé et du futur, sur la rupture du schème temporel de l'Histoire universelle. Il faudrait donc faire droit, dans l'œuvre kantienne, à deux expériences historiques du particulier, selon que la faculté de juger estime ou non qu'il faille subsumer la nouveauté sous le schème universel : l'une par laquelle le présent fuyant apparaît comme l'indice d'un lien du passé au futur se résolvant

tendances sociologiques issues de la statistique. Tout comme, en philologie, « les faits, en matière de livre, sont désordonnés et fragmentaires » de telle sorte qu'il n'y a plus le « texte » mais seulement des variantes, en philosophie de l'histoire, il n'y a plus de « Nature », de schème temporel d'un progrès homogène et l'on doit « renoncer à l'ordre téléologique pour laisser agir le jeu des tendances » in D. Thouard, « Schlegel, entre histoire de la poésie et critique de la philosophie » in *Littérature*, n° 120, p. 46.

1. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 18, p. 217.

dans la posture d'ouverture et d'attente, l'autre par laquelle l'actualité acquiert une consistance propre révélant de son propre fond une « tendance ». Dans l'hypothèse que la 2de section du *Conflit des Facultés* inaugure le second type d'expérience historique, par laquelle l'actualité, dans son caractère sans précédent, ne se trouve plus subsumable sous le schème universel, l'Histoire universelle se trouverait en conséquence incapable de réfléchir le présent dans toute sa nouveauté. Elle est alors passible des mêmes défauts que la prédiction politique et ecclésiastique, car lorsque « le progrès se fige en norme historique, la qualité du nouveau, l'accent du commencement imprévisible sont éliminés de la relation du présent à l'avenir » [1], la posture d'attente étant dès lors rendue vaine.

La Révolution française a été perçue par certains de ses contemporains comme un événement dont la signification se trouvait liée à l'*Aufklärung* en général, et à l'idéalisme kantien en particulier [2] : la

1. J. Habermas, *le Discours philosophique de la modernité*, p. 15. J. Habermas remarque à ce titre que « Koselleck oublie que le concept de progrès n'a pas seulement servi à séculariser des espérances eschatologiques et à ouvrir l'horizon d'attente dans un sens utopique ; en apprivoisant l'histoire par des constructions téléologiques, ce concept a aussi servi à occulter une fois de plus l'avenir en tant que source d'inquiétude », en permettant de subsumer la nouveauté sous une règle universelle, écrasant ainsi l'épaisseur de l'actualité dans le statut de simple indice indicateur de progrès.

2. « La Révolution française est une allégorie parfaite de l'idéalisme transcendantal », F. Schlegel, *De l'inintelligibilité*, p. 78. « Tu as été un témoin et un observateur attentif de la Révolution ; dans la solitude de la spéculation elle ne me sembla pas être un fait très important, en tout cas de beaucoup moins important qu'une autre révolution, plus grande, plus rapide et aux implications plus larges, une révolution qui s'est produite parallèlement à la première, mais à l'intérieur de l'esprit humain lui-même, […] la découverte de l'idéalisme », F. Schlegel, *l'Essence de la Critique*, p. 139. « La Révolution française nous fournit à cet égard des indications et des couleurs propres à rendre le tableau éclatant pour les yeux les plus faibles ; une autre révolution, incomparablement plus importante, que je n'ai pas besoin

Révolution française se présenterait comme la phénoménalisation des principes de la philosophie transcendantale dans le champ historique. La déclaration de Hegel selon laquelle la Révolution française a réconcilié « le Divin avec le Monde »[1] semble dès lors pouvoir être caractérisée comme une simple métaphore désignant l'introduction de principes régulateurs dans le champ historique et factuel des affaires et des réflexions humaines. Les deux questions, « qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? » et « qu'est-ce que la Révolution ? », sont avant tout reliées, dans l'esprit des spectateurs, par une réflexion allégorique : la Révolution française apparaît comme le spectacle exemplaire de l'accomplissement empirique des principes de l'*Aufklärung*. La Révolution française se présente ainsi comme le miroir d'une révolution parallèle se produisant « à l'intérieur de l'esprit humain lui-même ».

De la signification accordée à la Révolution française par ses observateurs éclairés découle une conception singulière de l'événement. Si la Faculté de Philosophie est amenée à remettre en jeu la pure et simple condamnation de la Révolution française en tant que renversement violent de la monarchie par la Faculté de Droit, c'est seulement parce que la Révolution française, en tant qu'exemple, rend praticable l'Idée de Droit, provoquant ainsi une évolution des « manières de penser »[2]. C'est la face idéale et exemplaire, au revers de la face bruyante et sanguinaire, qui est considérée par ces observateurs comme la signification la plus importante de l'événement[3]. Il y a évidemment une apparence

de désigner ici autrement [philosophie transcendantale], nous en a fourni la matière », J.-G. FICHTE, *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française* in *Lettres et témoignages*, p. 32.

1. F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 339.

2. « La présence de la Révolution politique est un signe, dans son ordre, d'une époque en mutation, et non une fin en soi. », D. THOUARD, « Qu'est ce que les Lumières pour le premier romantisme allemand ? ».

3. « Cet événement ne consiste pas dans des œuvres d'importance, fait ou méfaits accomplis par des hommes : ce par quoi ce qui était grand parmi les hommes est amoindri ou bien est agrandi ce qui était moindre ; et comme par magie, des institutions d'Etat jadis resplendissantes disparaissent et, à leur place,

de paradoxe à thématiser la Révolution française à l'opposé d'un « grand » événement bruyant. Pour autant, si la Révolution française ne constituait le support d'une évolution des manières de penser véhiculant publiquement leur adhésion, si elle apparaissait comme une simple conjuration secrète, jamais la Faculté de Philosophie n'en pourrait faire l'éloge. L'importance de la Révolution française n'a pas trait à sa réussite ou à son échec politique et axiologique. Dans la mesure où « la Révolution [...] peut réussir ou échouer » sans que sa signification se dégrade, cette dernière n'échoit pas tant aux acteurs français qu'aux spectateurs cosmopolites : elle est perçue comme un spectacle allégorique et non comme une révolte sanglante. Cette conception de la Révolution française comme un spectacle de l'idéalisme dépend avant tout d'une prise de position critique et d'une capacité réflexive des spectateurs, de ceux qui simplement observent sans être engagés physiquement dans l'action en cours. La capacité réflexive, la distanciation critique des spectateurs et le décentrement allégorique caractérisent l'expérience esthétique de la Révolution française, à rebours du grand événement bruyant dont on ne pourrait saisir, *in fine*, la nouveauté. La Révolution française possède ainsi une face concernant l'Humanité prise universellement, en tant que spectacle de cette « révolution qui s'est produite parallèlement à la première, à l'intérieur de l'esprit humain lui-même »[1].

d'autres s'élèvent comme en sortant des profondeurs de la terre. Non, rien de tout cela », E. KANT, *Conflit des Facultés*, II, 6, p. 124. « Celui à qui une révolution qui n'est ni bruyante ni matérielle paraît sans importance, ne s'est pas encore haussé à la perspective élevée et vaste de l'histoire de l'humanité », fragment 216 de l'*Athenaeum* attribué à F. SCHLEGEL in l'*Absolu littéraire*, P. LACOUE-LABARTHE, J.-L. NANCY, A.-M. LANG, p. 127. « C'est ainsi que la Révolution française me semble être un riche tableau sur ce grand texte : les droits de l'homme et la dignité humaine. », J.-G. FICHTE, *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française* in *Lettres et témoignages*, p. 31.

1. « La Révolution française me paraît importante pour l'ensemble de l'humanité. Je ne parle pas des conséquences politiques qu'elle a eues tant pour ce pays que pour les États voisins, et qu'elle n'aurait peut-être pas eues si ces derniers ne

Le signe indicateur du Progrès se distingue ainsi de l'exemple qui suscite un tel engouement en causant un progrès objectif. Le signe historique se distingue aussi d'une volonté d'imiter la Révolution française comme un modèle : il n'est que « l'encouragement et l'émulation »[1] communément et librement ressentis à l'occasion du jugement réflexif sur cette révolution jugée comme exemple de l'idéalisme, « sans le moindre dessein de s'engager en acte »[2]. En cela, « cette manière de penser des spectateurs »[3] se distingue d'une hypothétique « méthode de penser », par laquelle seraient prescrites des règles d'imitation du modèle révolutionnaire, dans le dessein de s'engager en acte. Cette manière de penser constitue un « acquis pour toujours »[4] sur lequel l'Histoire ne pourra plus revenir en tant qu'elle actualise la disposition morale de l'Humanité. Contrairement aux formes gouvernementales qui, bien qu'exemplaires, peuvent toujours disparaître, ce signe « ne s'oublie plus »[5] car l'expérience morale à laquelle il est lié ne peut être effacée. Dès lors, il convient d'analyser cet intérêt intellectuel pour ce spectacle révolutionnaire, décrit comme « enthousiasme », comme « adhésion affective »[6] des spectateurs extérieurs pour cet exemple de l'Idée de Droit, affects politiques qui constituent, dans la face cosmopolite de l'événement, le véritable

s'en étaient pas mêlés sans y avoir été invités et s'ils n'avaient pas eu une confiance inconsidérée en eux-mêmes. Tout cela est beaucoup en soi, mais pèse peu face à quelque chose d'incomparablement plus important. », J.-G. Fichte, *ibid.*, in *Lettres et témoignages*, p. 31.

1. E. Kant, *Leçons d'éthique*, « de l'exemple et du modèle en religion ».
2. E. Kant, *Conflit des Facultés*, II, 6, p. 126.
3. E. Kant, *ibid.*, II, 6, p. 125. Une « manière de penser » s'oppose à une méthode de penser. Que les spectateurs soient caractérisés selon leurs manières de penser implique qu'ils font usage de la libre légalité de la faculté de juger. La manière de penser, comme « propédeutique pour la fondation du goût » est en outre liée au « développement des Idées morales et à la culture du sentiment moral », E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, I, § 60.
4. Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, I, 22.
5. E. Kant, *Conflit des Facultés*, II, 6, p. 125.
6. E. Kant, *ibid.*, II, 6, p. 125.

signe historique et pour quelles raisons ces derniers apparaissent, selon Kant, comme l'expérience concluante à partir de laquelle la thèse du Progrès devient « soutenable par la théorie la plus rigoureuse »[1].

Le signe historique d'une tendance morale sous-jacente est donc cette expérience commune d'un « enthousiasme » éprouvé publiquement devant le spectacle révolutionnaire, et non la Révolution française prise comme « une fin en soi ». L'expérience concluante, au sens d'une « mise à l'épreuve » de la théorie du progrès, est donc aussi une expérience, au sens sentimental et subjectif : l'expérience sentimentale de l'enthousiasme éprouvé pour le spectacle de la Révolution constitue l'expérience concluante à partir de laquelle il est possible de répondre à la question théorique de la constance du progrès humain. Que cette expérience sentimentale soit considérée comme un « signe » signifie qu'elle joue le rôle d'indicateur d'un processus sous-jacent concernant l'Humanité entière, et embrassant la totalité de l'Histoire universelle. À quel titre une telle expérience intime peut-elle être perçue comme un signe historique transcendant les époques ? Dans la mesure où cette expérience est commune aux spectateurs et rencontre une sorte d'unanimité esthétique, elle est avant tout vécue sous un mode public, comme partageable de manière universelle : « *non singulorum sed universorum* »[2]. Une telle sympathie d'aspiration est en effet liée à l'existence d'un intérêt intellectuel et idéaliste pour l'Humanité s'exprimant à l'occasion du spectacle de la Révolution, affect politique élevé au rang de signe indiquant, selon Kant, une disposition morale de l'Humanité, un intérêt inconditionné pour le Bien[3]. D'un point de vue

1. E. KANT, *ibid.*, II, 7, p. 127.

2. « Non pas de chacun pris un à un, mais de tous ensemble », E. KANT, *ibid.*, II, 7, p. 126.

3. C'est pourquoi Fichte écrit qu'il serait dangereux pour les monarques, à long terme, de ne pas tirer les leçons significatives d'un tel événement, en tant qu'il prouve l'existence d'une faculté « qu'aucun politicien n'aurait su faire surgir du cours des choses jusqu'à présent » : « Un drame terrible de ce genre nous a été proposé de nos jours ; on n'en a pas encore tiré la leçon. Il est

formel, il faut donc considérer cette expérience ambiguë dans l'ordre de la subjectivité élargie, permettant une continuité du for intérieur privé au monde public. Une expérience éprouvée « *non singulorum sed universorum* » fait signe, non vers « le *concept de l'espèce* (*singulorum*), mais [vers] l'*ensemble* des hommes unis socialement sur terre et distribués en population (*universorum*) »[1]. La Révolution française, en tant que spectacle de l'idéalisme, provoque bien une expérience subjective mais, dans la mesure où cette expérience se fonde sur un intérêt universel pour l'Humanité et sur une manière de penser élargie, cette expérience n'est certainement pas privée : elle est vécue sur un mode public comme universellement communicable *a priori*, quand bien même, dans les faits et eu égard à la répression des pro-révolutionnaires, elle ne serait jamais effectivement communiquée (ce qui prouve par ailleurs son désintéressement). La communauté des spectateurs sympathisent sentimentalement avec la Révolution car cette dernière aussi les « regarde » : en tant que spectacle de l'idéalisme, elle les « concerne » dans leur Humanité commune. Cette relation affective et morale est le signe d'une disposition spéciale de l'Humanité vis-à-vis du Bien.

L'expérience subjective d'un intérêt intellectuel[2] pour l'Humanité éprouvée à l'occasion de la Révolution dispose donc d'une

grand temps, si toutefois il n'est pas déjà trop tard, comme je le crains, d'ouvrir les digues que l'on continue, en dépit du spectacle que l'on a devant les yeux, d'opposer à la marche de l'esprit humain, si l'on ne veut pas qu'il ne les rompe violemment et ne jette la dévastation dans les champs alentour. », J.-G. FICHTE, *ibid.*, in *Lettres et témoignages*, p. 29.

1. E. KANT, *Conflit des Facultés*, II, 1, p. 119.

2. L'intérêt intellectuel pour l'Humanité peut, à bon droit et dans le vocabulaire kantien, être dit « désintéressé », car l'adhésion affective pour la Révolution française ne peut être issue de motifs pathologiques, en tant qu'il demeure dangereux pour les spectateurs d'exprimer, de communiquer une telle adhésion. Il est en outre issu de la « légalité de la faculté de juger en sa liberté » par laquelle cette dernière se porte à une réflexion témoignant pour sa moralité (E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, Remarque générale et § 41).

validité élargie, comme pouvant valoir de manière universelle *a priori*. Si la Révolution française est bien une allégorie de l'idéalisme, elle constitue une Idée esthétique à partir de laquelle l'imagination s'approche « d'une présentation des concepts de la Raison (des Idées intellectuelles) »[1]. En retour, le sentiment moral produit par cette réflexion esthétique vaut « *non singulorum sed universorum* » : le « goût proclame que [ce plaisir] vaut pour l'humanité en général, et non pas simplement pour quelque sentiment personnel »[2]. Il faut se référer ici à l'activité esthétique du jugement, issu du libre jeu des facultés de connaissance et non d'une détermination pathologique[3], pour poser un jugement subjectif qui ne soit pas privé mais accessible, en droit, à tous, dans une expérience à caractère moral se distinguant de la simple impression sensorielle. Il apparaît que l'intérêt public pris au spectacle de la Révolution est issu d'un jugement réflexif unanime sur la forme de la finalité de cette dernière (par lequel l'Idée d'Humanité et sa destination sont présentées de manière allégorique), et non sur sa matière. Expérience sentimentale et jugement esthétique semblent ainsi être des synonymes dans le vocabulaire kantien, de telle sorte que la critique transcendantale du jugement apparaît comme une méthodologie idéaliste de l'expérience : « la vraie propédeutique pour la fondation du goût est le développement des Idées morales et la culture du sentiment moral »[4].

C'est là, semble-t-il, le point de vue défendu par la 2[de] section du *Conflit des Facultés*, à rebours du points de vue spéculatif

1. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, I, 49. Il s'agit là du goût en tant que « pouvoir d'appréciation de l'incarnation sensible des Idées morales », E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, I, § 60.
2. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, I, § 60.
3. La critique esthétique kantienne, en tant que critique de l'usage subjectif et libre des facultés de connaissance, se distingue ainsi de toute théorie de l'art, qu'elle excède largement. Sur cette distinction, par exemple : « Chez Kant, le domaine esthétique s'inscrit dans le vaste système des grands domaines de la vie intellectuelle, tandis que l'art y occupe une place subalterne. Ce sont ses successeurs qui les premiers mettent l'art à la place qu'avait chez Kant le domaine esthétique. », K. Fiedler, *Aphorismes*, I, 6.
4. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, I, § 60.

ou pratique développé dans l'*Idée d'Histoire d'un point de vue cosmopolite* et dans *Théorie et Pratique*, III. « L'expérience elle-même est l'autorité » : ce principe semble apparaître comme le geste fondateur du « signe historique », devenant, de manière rétrospective, principe de contestation du fondement spéculatif et pur pratique. L'expérience d'un progrès des manières de penser indique réflexivement une disposition spéciale de l'Humanité vis-à-vis du Bien à partir de laquelle la spéculation sur la possibilité du Progrès semble se dissoudre : l'Idée de Progrès n'est plus tant un projet salutaire que l'affect idéaliste (enthousiasme) d'une communauté se prenant elle-même pour objet. Une expérience historique commune apparaît réflexivement comme une présentation indirecte et fragmentaire du monde, pouvant ensuite être étendue aux perspectives temporelles de l'Histoire universelle[1]. La mise à l'épreuve de la théorie du progrès passe ainsi par la mise en lumière d'une expérience sentimentale commune indiquant une disposition morale de l'Humanité.

L'écriture journalistique du XVIIIe siècle était déjà centrée sur l'activité d'un spectateur œuvrant à l'extension infinie de l'image d'une communauté, dont la finalité est le simple accroissement de la capacité individuelle à se représenter comme membre d'un

1. « La philosophie doit présenter le tout ; mais elle ne peut le faire que de façon indirecte. », F. Schlegel, *Transcendantalphilosophie* in *la Forme poétique du monde*, C. Le Blanc, L. Margantin, O. Schefer, p. 207. « Le sens des projets – ces fragments d'avenir, pourrait-on dire – ne diffère du sens des fragments tirés du passé que par la direction, ici régressive et là progressive. L'essentiel est la faculté de tout ensemble idéaliser et réaliser immédiatement des objets, les compléter et en partie les accomplir en soi. Or comme le transcendantal est précisément ce qui a rapport à l'union ou à la séparation de l'idéal et du réel, on pourrait fort bien dire que le sens des fragments et projets est la composante transcendantale de l'esprit historique. », fragment 22 de l'*Athenæum* attribué à F. Schlegel in l'*Absolu littéraire*, P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, A.-M. Lang, p. 101. Les concepts schlégeliens de *fragment*, de *projet* et de *fait*, permettant de lier histoire et philosophie, théorie et empirie, semblent proches du signe historique kantien, car ils dépendent d'une « expérimentation historique ».

ensemble plus vaste. Elle s'apparentait en cela à une entreprise publique de cartographie du présent, basée sur l'activité d'un seul individu [1]. Mais cette aporie [2], due à l'impossibilité pour un unique spectateur d'exprimer tous les points de vue possibles et de représenter toutes les complexités d'un objet commun et changeant – au regard de la relativité de sa position dans le monde ou au regard « des limitations qui s'attachent de façon contingente à son appréciation » [3] – est dépassée par l'invocation de l'expérience et du jugement de chacun comme jouant un rôle constitutif dans la représentation universelle du progrès de l'Humanité, selon une sorte d'auto-description élargie par laquelle l'ensemble du genre humain semble faire retour sur les conditions d'un jugement pur : qu'un public puisse s'éclairer lui-même par l'usage public de la raison et qu'un enthousiasme se révèle publiquement et de manière désintéressée devant le spectacle d'un progrès de la Constitution en sont autant d'exemples, et constituent des signes historiques indiquant la pérennité du Progrès. À ce titre, la référence à un jugement commun, unanime et désintéressé s'exprimant par la voie de la publicité apparaît comme ce point de vue newtonien sur l'Histoire, faisant apparaître « le point de vue universel dans le particulier et ressortir l'universel à partir du particulier » [4] : l'affect politique d'une communauté universelle basée sur l'Idée d'Humanité réalise « une convergence de tous les points de vue finis de la représentation » [5], s'effectuant, non plus au détriment, mais à partir de la prise en compte du détail et de la singularité des jugements. Cette existence actuelle d'une communauté humaine, autour du jugement critique et de l'expérience morale, constitue dès à pré-

1. « Beaucoup de ses habitants sont comme étrangers dans leur propre ville : ce livre leur apprendra peut-être quelque chose », L.-S. Mercier, *Tableaux de Paris*, p. 25.

2. « J'ai varié mon *Tableau* autant qu'il m'a été possible ; je l'ai peint sous plusieurs faces. [...] On jugera qu'il m'eut été impossible d'exposer tous les contrastes de la grande ville. », L.-S. Mercier, *Tableaux de Paris*, p. 26.

3. E. Kant, *Conflit des Facultés*, § 40, p. 278.

4. F. Schlegel, « Compte-rendu de l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain » in *la Forme poétique du monde*, C. Le Blanc, L. Margantin, O. Schefer, p. 648.

5. G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 350.

sent pour Kant un moment historique inoubliable[1], c'est-à-dire un événement sur lequel l'Histoire ne pourra revenir dans le futur.

Pour autant, de l'expérience comprise dans sa double acception esthético-morale (adhésion affective et commune au Bien) et théorique (preuve d'une disposition morale de l'Humanité) au concept de signe historique, par lequel la validité de cette preuve se trouve étendue à la totalité de l'Histoire universelle faisant apparaître l'Humanité dans une progression constante, n'y-a-t-il pas une série de sauts qui, d'un strict point de vue kantien, demanderaient à être légitimés et nécessiteraient une déduction ? De quelle manière une expérience éprouvée *hic et nunc* permet-elle d'émettre un jugement sur l'existence d'un processus moral sous-jacent s'exprimant de manière constante à travers les époques de l'Histoire universelle ? Pour quelles raisons « cette manière de penser des spectateurs »[2] révèle une disposition morale propre à l'Humanité à partir de laquelle une herméneutique du présent peut déclarer, dès à présent et de manière inconditionnée, l'Humanité en progrès constant ? Comment donc déduire la prétention de cette manière de penser à indiquer une tendance morale de l'Humanité et à tendre « vers quelque chose qui est au-delà des limites de l'expérience »[3] ?

Étant donné que le signe historique correspond à une certaine manière de penser fondée sur la subjectivité des spectateurs, il semble nécessaire de se rapporter à la *Critique de la faculté de juger*, dans la déduction de la moralité, de l'universalité et de la valeur de signe historique accordée à une telle manière de penser. Cette manière de penser constitue un signe dans la mesure où elle respecte les critères formels du jugement de goût[4] : Kant

1. « C'est qu'un tel phénomène dans l'histoire humaine *ne s'oublie plus*, car il a révélé dans la nature humaine une disposition et une faculté », E. Kant, *Conflit des Facultés*, II, 6, p. 125.

2. E. Kant, *ibid.*, II, 6, p. 125.

3. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, I, 49.

4. « La faculté de Juger à l'œuvre dans la philosophie critique (chez Kant écrivant le *Conflit*) voit un signe d'histoire dans l'enthousiasme des peuples en faveur de la Révolution parce qu'il

interprèterait ainsi la manière de penser des spectateurs comme un jugement esthétique pur fondé sur une conception élargie du goût. L'interprétation de la manière de penser des spectateurs comme un signe historique relève-t-elle d'une réflexion inductive ou d'un jugement analogique ? Cette pluralité des jugements possibles est en effet liée à la polysémie du terme « signe » autant qu'à l'indétermination de la faculté de juger : une intuition quelconque peut en effet être élevée au rang de signe, si elle permet de réaliser une induction à partir de laquelle la réflexion d'une disposition sous-jacente est rendue possible, mais aussi si elle constitue un analogon symbolique la mettant en relation avec un domaine hétérogène dont le principe est commun. La faculté de juger se prête exclusivement à ces deux types d'opérations[1], laissant le raisonnement kantien quant à la certitude d'un progrès constant de l'Humanité dans l'équivocité. Il s'agit donc de déterminer si la manière de penser des spectateurs constitue un signe pour le jugement téléologique qui en résulte parce qu'elle peut faire l'objet d'une induction, d'une « universalisation » immédiate ou parce qu'elle constitue un analogon de la détermination morale. Le jugement téléologique sur la constance du progrès est-il déduit immédiatement de l'existence de cette manière de penser ou de la pure détermination morale dont la manière de penser des spectateurs serait un analogon ? La manière de penser des spectateurs est-elle un signe médiat (analogon) nécessitant une réflexion analogique ou un signe immédiat (prémisse) nécessitant une simple induction pour le jugement téléologique ? La « réflexion performative » apparaissant de manière événementielle à l'occasion du spectacle de la Révolution française est-elle liée à l'expérience de la loi morale dans le sentiment du sublime ou à l'application commune des maximes de la pensée conséquente ? Autrement dit, de quelle manière ce « paradoxe réflexif » peut-il être universalisé *a priori* ? Le problème d'une telle déduction paraît être le suivant : quelle est la forme du jugement que Kant élève au statut de signe historique ? Pour répondre à cette problématique

est une preuve du progrès de la faculté de juger dans l'Humanité tout entière. », J.-F. Lyotard, *le Différend*, Kant 4, § 6, p. 245.

1. « Induction et analogie, les deux espèces de raisonnement de la faculté de juger », E. Kant, *Logique*, I, 3, § 84, p. 144.

concernant la déduction de la prétention de la manière de penser des spectateurs, en tant qu'elle se fonde sur la libre légalité de la faculté de juger esthétique, à constituer un signe universel, historique et moral, il conviendra de suivre les commentaires et les lectures d'Hannah Arendt (centrés sur l'analytique du Beau) et de Jean-François Lyotard (centrés sur l'analytique du Sublime). Ces commentaires, quoique très différents, sont tous deux centrés sur la problématique d'une déduction de la prétention de la manière de penser des spectateurs de la Révolution à constituer le signe historique d'une tendance morale de l'Humanité.

2. DÉDUCTION DE LA PRÉTENTION DE L'EXPÉRIENCE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE À CONSTITUER UN SIGNE HISTORIQUE, MORAL ET UNIVERSEL.

Le progrès n'est plus seulement un horizon d'attente final et régulateur, l'actualité de sa causalité étant inscrite dans une disposition de l'ensemble du genre humain. Ainsi, la 2de section du *Conflit des facultés* et sa question « le genre humain est-il en progression *constante* vers le mieux ? »[1] peuvent apparaître comme une falsification nécessaire du système de l'*Idée d'Histoire*, visant à poser un modèle rigoureux permettant de démonter, à partir de données empiriques, la tendance au progrès de l'humanité. L'enthousiasme public pour le spectacle de la Révolution française est identifié par Kant comme le signe indiquant que l'Humanité en tant qu'agent est capable de produire elle-même ce progrès. C'est bien la forme d'une telle communauté de sentiment

1. E. Kant, *Conflît des Facultés*, p. 119.

qui constitue un signe historique, et non la forme d'organisation politique que promeut et institue la Révolution française sur le territoire, quand bien même celle-ci est effectuée « au nom du genre humain ». Une telle conclusion emprunte un mode réflexif de pensée, produisant subjectivement ses propres règles : c'est bien le jugement téléologique sur la capacité finale de l'Humanité au bonheur qui est déduit *a posteriori* de l'« expérience et de l'histoire ». Dès lors, « puisque Kant n'a pas mis par écrit sa philosophie politique, la meilleure façon de découvrir ce qu'il pensait à ce propos est de se reporter à sa *Critique du jugement esthétique* »[1].

L'esthétique kantienne fait dépendre le jugement de goût du sentiment produit par l'usage subjectif des facultés de connaissance, et non plus de la sensation dérivant des sens externes. L'esthétique est ainsi élargie par Kant jusqu'à la compréhension des opinions et des assentiments quelconques dépendant du sentiment. Ce dernier, en tant qu'il témoigne *a priori* d'une prétention à l'universalité, sans pourtant reposer sur un concept ou sur une règle objective, ne fait pas incliner l'esthétique kantienne vers un relativisme. Dès lors, en tant que l'enthousiasme public pour la Révolution française demeure un ensemble affectif constitué autour de l'expression publique d'un sentiment, sa prétention à constituer un signe universel (valant pour l'ensemble des hommes), moral (en tant qu'il révèle une disposition spéciale de l'Humanité vis-à-vis du Bien) et historique (en tant qu'il indique le fil conducteur de l'Histoire de l'Humanité) semble devoir être légitimée à l'aune de la 1re partie de la *Critique de la faculté de juger*. Cette thèse est commune aux lectures d'Arendt et Lyotard : l'exégèse de la 2de section du *Conflit des Facultés* dépendrait ainsi de la 1re partie de la *Critique de la faculté de juger*, car l'enthousiasme public pour la Révolution française se réduit à un sentiment. C'est seulement la prétention de cette expérience à constituer un signe pour l'Humanité qu'il convient de légitimer de manière *a priori*, à l'aune d'une déduction de la prétention de la manière de penser des spectateurs à indiquer une disposition morale de l'Humanité.

1. H. Arendt, *Juger*, p. 98.

Sur cette base commune, ces deux lectures divergent, et suivent chacune une des deux sections de la 1re partie de la *Critique de la faculté de juger* : Lyotard analyse l'enthousiasme public pour la Révolution française dans la perspective de l'analytique du sublime et d'une esthétique de la loi morale tandis qu'Arendt s'appuie sur l'analytique du beau et la découverte des maximes de la pensée conséquente. Il faut en effet remarquer que Kant, en utilisant le terme d'« enthousiasme » caractéristique du sublime, ainsi qu'en faisant référence à l'impartialité et au désintéressement des spectateurs, conditions du jugement de goût, donne prise à ces deux interprétations.

Reprise du Conflit des Facultés.

Deleuze et Guattari remarquent que la 2de section du *Conflit des Facultés* faisait l'objet de reprises très différentes par les philosophes contemporains : « ce texte a retrouvé toute son importance aujourd'hui par les commentaires très différents de Foucault, Habermas et Lyotard »[1]. La raison d'une telle reprise commune a été mise en évidence par Foucault, dans *Qu'est ce que la Critique ?* ainsi que dans *Qu'est ce que les Lumières ?* : « on peut opter pour une pensée critique qui prendra la forme d'une ontologie de nous-mêmes, d'une ontologie de l'actualité ; c'est cette forme de philosophie qui, de Hegel à l'Ecole de Francfort en passant par Nietzsche et Max Weber, a fondé une forme de réflexion dans laquelle j'ai essayé de travailler »[2]. En tant qu'il pose le problème du rapport de la pensée à l'événement, par laquelle un événement peut être élevé au rang de signe indicateur d'une disposition actuelle de l'Humanité, faisant de l'événement le révélateur privilégié de « tendances » dans le champ de l'actualité, la 2de section du *Conflit des Facultés* fonderait ainsi une entreprise philosophique propre à la modernité. Cette entreprise

1. G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, p. 96.
2. M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » in *Dits et Écrits*, IV, p. 688.

pourrait être décrite, de manière générale, comme une attention spécifique portée au surgissement paradoxal d'une « réflexion performative » dans un monde qu'elle parvient à comprendre, malgré l'absence de fondement métaphysique du devenir historique, par l'intermédiaire de signes historiques, de figures esthétiques partielles, d'événements singuliers. Pour autant, et bien qu'il en ait clairement conscience [1], Foucault ne met pas en lumière le fait que la continuité de cette entreprise philosophique de la modernité est grevée de l'intérieur par un scepticisme dû à la remise en cause de l'héritage de l'*Aufklarüng* après la prise en compte de l'historicité même de son développement, compris comme régression de la Raison au rang de rationalité technique, du « *non singulorum sed universorum* » [2] de l'universalité subjective à l'« *omnes et singulatim* » de la gouvernementalité. Ce qui fonde la modernité philosophique (« la question de l'historicité de la pensée de l'universel », « l'ontologie historique de nous-mêmes ») permet ainsi aux héritiers en rupture de ban de se retourner contre le fondateur, afin de « comprendre comment nous nous sommes laissés prendre au piège de notre propre histoire » [3].

À ce titre, le parcours d'Adorno semble symboliser la sortie ou le retournement de l'entreprise philosophique de la modernité. De la même manière que, dans la 2de section du *Conflit des Facultés*, Kant liait « une réflexion sur l'histoire et une analyse particulière du

1. « Laissons à leur piété ceux qui veulent qu'on garde vivant et intact l'héritage de l'*Aufklärung*. [...] Ce ne sont pas les restes de l'*Aufklärung* qu'il s'agit de préserver ; c'est la question même de cet événement et de son sens (la question de l'historicité de la pensée de l'universel) qu'il faut maintenir présente », M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » in *Dits et Ecrits*, IV, p. 687.

2. « Non pas de chacun pris un à un, mais de tous ensemble », E. Kant, *Conflit des Facultés*, II, 7, p. 126.

3. M. Foucault, « *Omnes et singulatim* : vers une critique de la raison politique » in *Philosophie*, p. 667. « Les Lumières, qui ont découvert les libertés, ont aussi inventé les disciplines », M. Foucault, *Surveiller et Punir*, p. 224. De ce point de vue, A. Honneth rapproche Foucault d'Adorno et Horkheihmer in « Foucault et Adorno, deux formes de critique de la modernité », *Critique*, n° 471-472.

moment singulier où il écrit et à cause duquel il écrit »[1], définissant ainsi la tâche de la philosophie dite moderne de s'éclairer sur la position historique de son existence, l'*Actualité de la philosophie* constitue, comme son nom l'indique, une réflexion sur l'actualité de la philosophie dans le contexte historique contemporain. Le contexte d'Adorno est celui de la « crise de l'Humanité européenne », au début des années 30 et au sortir de la première guerre mondiale. Tout comme les questions « Qu'est-ce que les Lumières ? », « Qu'est-ce que la Révolution française ? » avaient engendré un grand nombre de réponses, faisant ainsi entrer l'actualité dans le champ du débat philosophique, la « crise de l'Humanité européenne » constitue un événement questionnant la position de la philosophie et son actualité dans le moment historique. La réponse de Husserl, dans *la Crise de l'Humanité européenne et la philosophie*, semble distinguer la découverte des contenus intentionnels par Brentano, fondatrice de la phénoménologie, comme une possible solution à cette crise, définie comme une crise de l'objectivité scientifique et de la possibilité d'un accès du sujet au monde. Adorno, quant à lui, interprète plus radicalement cette « crise de l'Humanité européenne » comme l'indicateur d'une crise de l'intelligibilité philosophique, due à la désintégration de la signification téléologique de l'Histoire visée par le langage philosophique comme une totalité : « la seule intelligibilité justifiée d'un langage philosophique réside aujourd'hui [...] dans l'emploi fidèle des mots d'après l'état historique de la vérité qui se trouve en eux »[2]. Or, l'état historique des mots est celui de la ruine : la « crise de l'Humanité européenne » apparaît donc comme un signe négatif, en tant qu'il indique, de manière contextuelle, « la liquidation de la philosophie elle-même »[3]. Pour autant, cette critique implique encore une réévaluation programmatique de la tâche et de la méthode philosophique du point de vue de l'interprétation : « l'idée d'interprétation philosophique ne bat pas en retraite face à cette liquidation de la philosophie que me semble signaler la décomposition des dernières prétentions

1. M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? » in *Dits et Écrits*, IV, p. 688.

2. T. W. Adorno, *Thèses sur le langage du philosophe*, § 5.

3. T. W. Adorno, *l'Actualité de la philosophie*, p. 14.

philosophiques à la totalité »[1]. L'interprétation philosophique vise à constituer des « images historiques » en deçà de la totalité, produites par un usage esthétique de l'imagination : « l'histoire ne serait plus [...] le lieu d'où les Idées s'élèvent, se détachent de manière autonome pour disparaître de nouveau, mais les images historiques seraient elles-mêmes pour ainsi dire des Idées, dont la connexion constituerait de manière non intentionnelle la vérité, au lieu que la vérité advienne dans l'histoire comme intention »[2]. Adorno retrouve ainsi l'analogie schlégélienne entre « un commentaire perpétuel d'un texte classique perdu »[3] et l'interprétation du monde par l'intermédiaire des « tendances » qu'il révèle, en l'absence d'une Nature artiste : « le texte que la philosophie a à lire est incomplet »[4].

En s'opposant explicitement au Kant de l'*Idée d'Histoire*, ce programme paraît étrangement similaire à l'entreprise de la 2de section du *Conflit des Facultés*, telle qu'elle se distingue par une critique des théories du mouvement historique fondées sur un concept objectif et transcendant (représentation du Progrès comme totalité rationnelle), préconisant au contraire une interprétation des événements comme des signes. Les « agencements expérimentaux variables »[5], les images historiques « doivent être produites par l'homme et ne se légitiment finalement que par ceci que la réalité, avec une évidence frappante, se cristallise autour d'elles »[6]. Le constat adornien, selon lequel « l'adéquation de la pensée à l'être comme totalité s'est désagrégée, et de ce fait, il est devenu impossible de s'enquérir de l'idée de l'étant »[7], de telle sorte que toute perspective téléologique devient absurde, est fonction du contexte historique dans lequel il est énoncé. Ne

1. T. W. Adorno, *ibid.*, p. 22.
2. T. W. Adorno, *ibid.*, p. 21.
3. Fragment 216 de l'*Athenæum* attribué à F. Schlegel in l'*Absolu lïttéraire*, P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, A.-M. Lang, p. 127.
4. T. W. Adorno, *ibid.*, p. 17.
5. T. W. Adorno, *ibid.*, p. 18.
6. T. W. Adorno, *ibid.*, p. 24.
7. T. W. Adorno, *ibid.*, p. 8.

pouvant être expérimentée comme un événement venant légitimer une approche globale de la réalité, la « crise de l'Humanité européenne » se donne comme un signe négatif, comme une crise pour l'activité interprétative. La position adornienne apparaît à ce titre dans une continuité méthodique autant que dans une rupture historique avec la position de la 2de section du *Conflit des Facultés*. Ainsi, si « le secret de [la] philosophie [de Kant] est l'impossibilité de penser le désespoir »[1], il n'en demeure pas moins que, pour le Kant du *Conflit des Facultés*, la perspective téléologique n'est pas donnée *a priori* comme totalité métaphysique, mais elle est légitimée *a posteriori* par l'apparition événementielle et première de la « manière de penser des spectateurs » jugeant la Révolution française : la perspective téléologique est ainsi conséquente à l'événement contemporain. Ces deux entreprises philosophiques parviennent ainsi à des conclusions diamétralement opposées, bien qu'elles partagent les mêmes présupposés méthodiques, en tant que toute expression interprétative est indissociablement liée aux conditions historiques contemporaines qui la légitiment et la justifient. Ainsi, bien qu'Adorno conserve la méthode philosophique propre à l'entreprise philosophique de la modernité (auto-réflexion critique sur les conditions du discours spéculatif à partir d'expériences historiques[2]), les « résultats » produits dans ce contexte historique particulier sont en contradiction avec la

1. T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 301.

2. Celles-ci sont appelées des modèles dans la *Dialectique négative*. T. W. Adorno prend soin de distinguer le modèle, à partir duquel s'énonce la dialectique, de l'exemple, cas d'une règle générale. En cela, le modèle s'apparente à un cas « d'une règle universelle que l'on ne peut indiquer » (in E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 18, p. 217) : c'est bien « les modèles [qui] doivent élucider ce qu'est une dialectique négative » (in T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 9). Le geste dialectique de « faire pivoter l'axe du renversement copernicien par une auto-réflexion critique » (in T. W. Adorno, *ibid.*, p. 9) apparaît dès lors dans la lignée de la réflexion kantienne sur le signe historique, présentée comme « paradoxe de la réflexion performative » (*sui-référentialité*), telle qu'elle part du concret pour se qualifier elle-même réflexivement.

conclusion de la 2de section du *Conflit des Facultés*, énoncée dans le contexte de la Révolution française.

Cette contradiction des « résultats » obtenus sur une base méthodique commune s'accentue dans la *Dialectique de l'Aufklärung* et la *Dialectique négative*, au fur et à mesure que la dialectique des images historiques négatives est mise en lumière, et cela jusqu'à la disparition de tout résultat dans l'impossibilité de spéculer sur une base expérimentale : « du fait que l'histoire, en corrélation avec une théorie unifiée, comme quelque chose pouvant être construit, n'est pas le bien, mais l'horreur, le penser est en fait un élément négatif »[1], « Ce qu'autrefois l'esprit se vantait de déterminer ou de construire à sa ressemblance, se meut vers ce qui ne ressemble pas à l'esprit »[2], de telle sorte que la méthode de réflexion interprétative tend à s'inverser dans la maxime d'un « penser contre-soi même »[3]. Cette inversion de la maxime de l'*Aufklärung* n'est pas un saut hors de l'histoire, par lequel la pensée trouverait une autonomie dans le retrait de l'être, mais résulte, au contraire, de la dialectisation du rapport de la pensée à l'histoire dans le contexte du matérialisme et de la finitude, évitant ainsi les compromissions anachroniques d'une méthode « compréhensive » ou « empathique » encore liée à l'idéalisme. La « négativité » de la dialectique adornienne dispose ainsi d'au moins deux significations : d'une part, en accord avec la méthode de la 2de section du *Conflit des Facultés* et dans un « renversement du destin de la dialectique »[4], elle part du modèle pour produire le concept (et non du concept pour aboutir au cas générique[5]),

1. T. W. Adorno et M. Horkheimer, *Dialectique de la raison*, p. 240.

2. T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 286.

3. T. W. Adorno, *ibid.*

4. J.-F. Lyotard, *le Différend*, p. 133. À ce titre, J.-F. Lyotard souligne la proximité du « modèle adornien » et du « signe kantien » : « Ceux-ci [les signes historiques] opèrent non comme des exemples, et moins encore comme des schèmes, mais comme des hypotyposes complexes (ce que Adorno demandait sous le nom de *Modelle*) », in *l'Enthousiasme*, p. 77.

5. « La Dialectique négative trace maintenant de façon rétrospective un tel chemin », T. W. Adorno, *ibid.*, p. 7.

d'autre part, et c'est là son scepticisme, elle rencontre un modèle à partir duquel la spéculation ne peut s'affirmer comme positivité, comme détermination, dans un quelconque « résultat ». L'héritage de l'*Aufklärung* subit ainsi une césure violente dans la mesure où « le cours de l'histoire conduit nécessairement au matérialisme ce qui était son opposé non médiatisé, la métaphysique »[1]. Fidèle aux principes premiers (dont l'origine serait à chercher dans l'allégorie et la constellation benjaminiennes[2]) selon lesquelles « les images historiques seraient elles-mêmes pour ainsi dire des Idées, dont la connexion constituerait de manière non intentionnelle la vérité »[3] pouvant être exprimées « dans l'emploi fidèle des mots d'après l'état historique de la vérité qui se trouve en eux »[4], « Adorno laisse derrière lui un terrain chaotique »[5] car « ce qui advint [Auschwitz] détruisit pour la pensée métaphysique spéculative la base de sa possible réconciliation avec l'expérience »[6]. La valeur exemplaire du signe historique, mettant en jeu les facultés de connaissance de manière réflexive afin de produire la règle universelle qui lui convient, se retourne en exemplarité négative. Le rapport du signe-1789 au modèle-Auschwitz est celui d'un chiasme antithétique : là où la « manière de penser des spectateurs » de 1789 semblait révéler « fugitivement la lumière du salut », Auschwitz se donne comme un modèle allégorique : « l'énigme qui s'exprime dans cette figure [est celle de] l'historicité de la biographie individuelle [...] comme histoire des souffrances du monde »[7]. Ainsi, si ce qui se jouait autour du signe historique était la détermination d'un « certain « nous », un nous qui se rap-

1. T. W. Adorno, *ibid.*, p. 286.

2. « Le moment où Nature et Histoire deviennent l'un à l'autre commensurables, c'est celui de la Ruine : voilà la découverte centrale de Benjamin, dans l'*Origine du drame baroque*. [...] Ces signes écrits, la philosophie les interprète dans les moindres détails, dans les bribes que le déclin met en place et qui portent les significations objectives », T. W. Adorno, *ibid.*, p. 281.

3. T. W. Adorno, *l'Actualité de la philosophie*, p. 21.

4. T. W. Adorno, *Thèses sur le langage du philosophe*, § 5.

5. J. Habermas, « La philosophie, à quoi bon ? » in *Profils philosophiques et politiques*, p. 22.

6. T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 283.

7. W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, p. 227.

porte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité »[1], Auschwitz apparaît comme le modèle « de l'impossibilité d'un *nous* »[2]. Auschwitz est un modèle qui indique la destruction de l'expérience, dont découle l'impossibilité d'une « auto-rélexion critique », l'absence d'un résultat spéculatif pouvant être articulé à l'universel, la césure dans la série productive de significations : « Voilà ce qu'aucun être vivant ne saurait classer rapidement parmi les accidents, des déviations du cours de l'histoire qui ne seraient pas à prendre en ligne de compte face à la grande dynamique du progrès, à l'*Auflklärung* »[3].

C'est dans ce contexte d'une remise en question de l'héritage historique de l'*Aufklärung* à partir des principes même définissant l'entreprise philosophique de la modernité que semble se jouer la relecture de la 2de section du *Conflit des Facultés* par Lyotard et Arendt. Cette dernière fait l'objet de notices dans *le Différend* ainsi que d'un ensemble de conférences rassemblées sous le titre *l'Enthousiasme* chez Lyotard, elle aurait dû être abordée par Arendt dans le tome final et jamais écrit de *la Vie de l'esprit*, dont il ne reste que la trace d'une série de conférences compilées sous le titre *Juger*[4]. L'intention d'une telle relecture n'est pas explicitement formulée par ces deux auteurs, mais il semble possible de supposer qu'il s'agissait non « de la conservation du passé, mais de la réalisation des espoirs du passé »[5], en tout cas d'une rédemption d'un passé considéré, avant que l'histoire de son développement le prenne à son propre piège, comme origine de l'entreprise philosophique de la modernité. En cela, le texte kantien ferait signe, au sens où il produirait de nouveaux interprètes, à partir desquels la série de la signification pourrait être réactivée à nouveaux

1. M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » in *Dits et Écrits*, IV, p. 680.

2. J.-F. Lyotard, *le Différend*, p. 146.

3. T. W. Adorno, *Éduquer après Auschwitz*, in *Modèles critiques*, p. 206.

4. Après la *Volonté* et la *Pensée*, le tome final de la *Vie de l'esprit* devait s'intituler *Juger*.

5. T. W. Adorno et M. Horkheimer, *Dialectique de la raison*, p. 17.

frais : c'est là la « vertu protectrice »[1] d'une telle lecture. Mais cette nouvelle série ne peut faire abstraction de l'écart temporel, au sens où elle survolerait le piège de l'histoire. Au contraire, le signe historique annonciateur de la constance du progrès semble se donner, dans ce contexte d'interprétation, de manière inversée : soit comme un genre d'allégorie au sens benjaminien, c'est-à-dire comme un signe permettant la saisie mélancolique de l'histoire comme processus de déclin, de ruine, soit comme une « promesse [pour la réflexion historique], non sans espoir, mais impuissante »[2] à opérer la réconciliation de la spéculation avec l'expérience historique dans une nouvelle raison politique.

Dans la mesure où elle aborde la « manière de penser des spectateurs » sous le registre d'une discussion de sa prétention à constituer un signe historique, la reprise de la 2de section du *Conflit des Facultés* par ces auteurs apparaît comme une tentative visant à redonner une signification à ce « nous », c'est-à-dire à l'Idée d'Humanité, dans le contexte de sa liquidation, car « seule l'organisation raisonnable de l'ensemble de la société en humanité permettra d'éviter la catastrophe »[3]. À ce titre, le Kant du *Conflit des Facultés*, compris comme précurseur du pivot de « l'axe du renversement copernicien par une auto-réflexion critique », peut être opposé au Kant de l'*Idée d'Histoire*, en tant que « sa pensée [devrait être lue] comme une dialectique de l'*Aufklarüng* »[4], de telle sorte que ces deux tendances opposées semblent être inscrites dans son œuvre. En effet, pour Adorno, l'I*dée d'Histoire*, telle qu'elle implique le recours à la guerre comme moyen de perfectionnement et de « réconciliation » finale, pose les bases d'une domination de la nature comprise comme violence faite au non-identique : « plus l'esprit dominateur pose l'identité, plus il commet d'injustice envers le non-identique »[5]. La liberté finale

1. J.-F. Lyotard, « Le survivant » in *Hannah Arendt, politique et pensée*, p. 296.
2. Rolf Tiedelmann, *Étude sur la philosophie de Walter Benjamin*, p. 128.
3. T. W. Adorno, *Modèles critiques*, p. 155.
4. T. W. Adorno, *ibid.*, p. 155.
5. T. W. Adorno, *ibid.*, p. 160.

et la « réconciliation » des antagonismes ne semblent pouvoir être acquises qu'à la condition d'exercer une violence irrépressible sur l'Autre. La Dialectique de l'*Aufklärung* pourrait ainsi être décrite, dans l'ordre de la domination de la nature interne et externe à l'homme, comme un mouvement de détermination de l'Idée d'Humanité, par laquelle cette dernière tend à s'atrophier en un concept régissant le domaine de l'identité et réprimant le non-identique (l'Autre) : « le criticisme change de fonction : en lui se répète la transformation de la bourgeoisie, de classe révolutionnaire en classe conservatrice. L'écho de ce fait philosophique est la méchanceté du bon sens fier de sa propre étroitesse, méchanceté qui aujourd'hui remplit le monde »[1]. De la même manière que la *Dialectique négative* traçait rétrospectivement le chemin opéré par la Dialectique, allant du modèle au concept là où cette dernière partait de la totalité pour aboutir au cas générique considéré comme « quelque chose d'indifférent en soi »[2], comme simple exemplaire générique anéantissant l'individualité, une discussion de la légitimité du signe historique devrait nécessairement se constituer à partir de l'Idée d'Humanité (non d'un concept d'Humanité) fondée sur le *sensus communis* (non sur le bon sens) ou sur une relation morale à l'Autre (au non-identique), s'opposant ainsi à la dégradation idéologique et partisane d'un engouement déterminé par une totalité générique.

L'interprétation arendtienne d'une philosophie politique du jugement de goût.

Tout comme Adorno, Arendt reconnaît qu'« Auschwitz » constitue le signe d'une césure de la spéculation et de l'expérience d'où la signification est tirée. Mais pour Adorno, une tentative de réconciliation demeure pour le moins impossible : une telle tentative s'effectuerait nécessairement par le « haut », par le seul discours spéculatif et dans l'oubli du modèle de l'expérience.

1. T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 300.
2. T. W. Adorno, *ibid.*, p 8.

Cette césure dans l'harmonie du spéculatif et du modèle conduisant à rompre la série des significations s'accompagne d'une non-réconciliation de l'individu avec le monde : « Qui plaide pour le maintien d'une culture radicalement coupable et minable se transforme en collaborateur, alors que celui qui se refuse à la culture contribue immédiatement à la barbarie que la culture se révéla être »[1]. Cette non-réconciliation constitue la mémoire d'Auschwitz, à partir de laquelle il est possible de fonder une pédagogie et un enseignement spécifique, car « aucune parole résonnant de façon pontifiante, pas même une parole théologique, ne conserve non transformée un droit après Auschwitz »[2]. Arendt se fait l'écho d'un tel raisonnement : « notre quête du sens est tout ensemble stimulée et freinée par notre incapacité à en produire »[3]. Néanmoins « l'activité de compréhension est nécessaire. [...] Elle seule est en mesure de donner un sens au combat et de permettre l'émergence d'une inventivité nouvelle de l'esprit »[4]. En effet, si le constat d'une liquidation de la pensée atteste bien d'Auschwitz, il ne permet nullement de résister au totalitarisme, compris comme l'institution et l'organisation de la disparition du sens dans la nature humaine. Si Auschwitz demeure le signe d'un effondrement « imprescriptible » de la signification empêchant le recours à la spéculation, le totalitarisme apparaît non comme le signe d'une liquidation de la signification elle-même, mais comme une tentative de ruiner les catégories communes du jugement. C'est donc dans une visée normative et pédagogique qu'Arendt semble s'attaquer à la césure entre l'individu et le monde : cette dernière semble moins être le fait d'une liquidation de la spéculation liée au modèle-Auschwitz, que la conséquence du totalitarisme, « qui a ruiné nos catégories de pensée et nos critères de jugement »[5]. A ce titre, il est nécessaire de réactiver l'entreprise philosophique, non comme pure spéculation, mais comme volonté de comprendre, de produire un sens. Dès lors, « attester »

1. T. W. Adorno, *ibid.*, p. 287.
2. T. W. Adorno, *ibid.*, p. 288.
3. H. Arendt, *Compréhension et politique* in *la Philosophie de l'existence*, p. 204.
4. H. Arendt, *ibid.*, p 199.
5. H. Arendt, *ibid.*, p 203.

d'Auschwitz, en déclarant, de manière négative, l'impossibilité du discours spéculatif, se distingue clairement de « comprendre » le totalitarisme selon le sens commun, ce qui revient à lui résister.

Dans cette entreprise de compréhension du totalitarisme réside la promesse d'une réconciliation des individus avec le monde. On pourrait néanmoins arguer que cette tentative compréhensive conduit à « éliminer de l'histoire tout écho de lamentation »[1] : toute compréhension promettant une réconciliation conduirait, *in fine*, au pardon et à l'oubli. Or, selon Arendt, comprendre le totalitarisme ne revient nullement à pardonner, c'est-à-dire à réconcilier les individus avec le totalitarisme, mais conduit à réconcilier les individus avec un monde où le totalitarisme a existé, afin de surmonter la liquidation du principe de pluralité (fait de l'universelle interdépendance des êtres humains) qu'opère ce dernier. Bien plus, la compréhension du totalitarisme ne le considère pas comme une organisation « politique »[2] déchue appartenant à un monde révolu auquel les individus eux-même n'auraient pris aucune part et qu'il suffirait de déterminer adéquatement à travers une approche scientifique, mais considère qu'une telle compréhension doit s'appliquer réflexivement sur les modalités du penser lui-même (ou plutôt du « manque de pensée »[3] et du « refus de juger, faute d'imagination, faute de prendre en considération les autres que l'on doit se représenter »[4]) tel qu'il se donne dans le contexte totalitaire. « Nous réconcilier avec un monde où de tels événements sont simplement possibles »[5] ne conduit donc ni au pardon, ni à l'oubli, mais constitue une tâche réflexive visant

1. W. Benjamin cité in *Études sur la philosophie de Walter Benjamin*, R. Tiedemann, p. 143.

2. Le totalitarisme réduisant les individus au statut d'*animal laborens*, leur ôtant « le pouvoir d'ajouter quelque chose de soi au monde commun », leur permettant seulement d'ajouter au monde le produit d'un travail nécessaire à leur subsistance personnelle, l'action dans un contexte totalitaire ne peut jamais être dite « politique » au sens véritable, selon H. Arendt.

3. H. Arendt, *la Vie de l'esprit*, t. I, p. 21.

4. H. Arendt, *Basic moral propositions*, septième leçon.

5. H. Arendt, *Compréhension et politique* in *la Philosophie de l'existence*, p. 196.

à refonder les catégories du jugement dans le penser selon le sens commun, dans la visée pédagogique et performative qu'un tel événement anthropologique ne se reproduise plus dans la nature humaine. L'entreprise de réconciliation de l'individu avec un monde ayant subi l'épreuve totalitaire et la destruction d'un être-commun nécessite ainsi la refondation des principes de l'action politique et ne peut faire l'économie d'une procédure de compréhension réflexive s'attachant à ce « Nous » : la compréhension philosophique trace de façon rétrospective le chemin anthropologique du totalitarisme afin d'en remonter la pente. En cela, l'entreprise de compréhension du totalitarisme se situe dans l'*ethos* de la philosophie moderne caractérisé comme « paradoxe de la réflexion performative », telle qu'elle s'énonce relativement au contexte historico-politique d'un « nous » qui constitue le monde : « dans la mesure où les mouvements totalitaires ont surgi dans un monde qui ne l'était pas, [...] le processus de compréhension est, manifestement et sans doute prioritairement, une démarche de compréhension de nous-mêmes »[1]. Réactiver les principes du sens commun et de la pluralité, tant dans la compréhension que dans l'action politique, constitue un moyen de résistance au totalitarisme, dans la mesure où ce dernier se caractérise par la destruction du sens commun au profit de l'idéologie, par l'institution de la terreur comprise comme le principe exclusif d'une socialité basée sur le solipsisme politique : « le pouvoir totalitaire devient véritablement total [...] dès qu'il enserre dans le lien d'acier de la terreur la vie sociale et privée de ceux qui lui sont soumis »[2]. En tant que le totalitarisme ne se présente pas comme un monde distinct des individus, mais comme une modification de la nature humaine elle-même, par laquelle cette dernière est conduite à s'isoler dans l'instinct de conservation, la compréhension du totalitarisme n'a pas tant pour objet un phénomène historique qu'il conviendrait d'expliquer à la lumière des exemples antérieurs

1. H. Arendt, *ibid.*, p. 203.
2. H. Arendt, *Idéologie et Terreur*, p. 112. « Le totalitarisme détruit les structures de communication à partir desquelles l'action politique peut apparaître », J. Habermas, « Hannah Arendt's communications concept of Power » in *Social Research*, n° 44, p. 10 (Nous traduisons).

de tyrannie, qu'une modification événementielle de ce « nous », pulvérisant les catégories morales servant habituellement à définir la nature humaine et l'action politique.

Adorno semble entretenir une relation ambigüe à ce programme : « Étant donné que la possibilité de transformer les conditions objectives – sociales et politiques – qui engendrent de tels évènements est extrêmement limitée, les tentatives visant à lutter contre leur réédition sont nécessairement repoussées au plan subjectif. Par là, j'entends essentiellement la psychologie de ceux qui agissent ainsi »[1]. La compréhension du phénomène totalitaire ne promet aucune réconciliation ouvrant sur une revification de l'action politique, car « ce qu'il y a d'ahurissant dans tout cela – ahurissant parce qu'il semble vain et sans espoir de lutter contre –, c'est que cette tendance va de pair avec celle de l'ensemble de la civilisation [*modernisation technique*] »[2]. Une telle compréhension constituerait seulement une garantie minime qu'un tel événement ne se produise plus, dans la mesure où les mécanismes psychologiques qui l'ont produit seraient dorénavant connus, « les motifs qui ont abouti à l'horreur »[3] seraient dorénavant conscients. Adorno limite ainsi le programme de compréhension du totalitarisme ayant une portée performative et pédagogique au domaine de la psychologie des bourreaux, et ne l'étend pas à la théorie politique car la modernisation sociale et le progrès technique semblent suivre un cours systémique autonome et déconnecté de tout fondement rationnel. Pour autant, bien qu'Adorno limite le domaine d'une telle entreprise pédagogique, l'étude psychologique des bourreaux qu'il développe correspond trait pour trait à l'analyse politique du totalitarisme développée par Arendt. La terreur idéologique à laquelle est abandonné le sujet dans un régime totalitaire, la destruction de la pluralité et du sens commun qui en découle sont ainsi traduisibles en termes psychologiques : « il est certain que l'incapacité de s'identifier aux autres fut la condition psychologique la plus importante qui

1. T. W. Adorno, *Éduquer après Auschwitz* in *Modèles critiques*, p. 206.
2. T. W. Adorno, *ibid.*, p. 216.
3. T. W. Adorno, *ibid.*, p. 208.

permit qu'Auschwitz existe dans une humanité à peu près civilisée. [...] La froideur de la monade sociale, du concurrent dans son isolement, n'était que l'indifférence envers le destin des autres »[1]. Il n'est dès lors pas étonnant de constater que l'entreprise d'Adorno culmine dans une procédure de psychologie réflexive : « ce qui est nécessaire, c'est que le sujet fasse retour sur lui-même. Il faut mettre en évidence les mécanismes qui produisent les hommes capables de telles actions, il faut leur montrer ces mécanismes et tenter d'empêcher qu'ils redeviennent ainsi en éveillant chez chacun la conscience de ces mécanismes. [...] Une éducation n'aurait de sens que si elle aboutissait à une réflexion critique sur soi »[2]. Certes, ces deux programmes diffèrent : selon Adorno, il ne concerne que l'étude psychologique et ne s'applique qu'aux bourreaux, en tant qu'il serait vain d'élargir ce programme à la société entière, car « le fait que cela se produisit est l'expression d'une tendance de la société extrêmement puissante »[3]. Mais, selon Arendt, c'est justement parce que la destruction de l'être-commun constitue une tendance extrême de la société, s'exprimant à travers l'autonomie des systèmes de modernisation technique et de rationalisation, qu'il convient de doubler l'analyse des mécanismes psychologiques des bourreaux par l'analyse générale des modalités du jugement dans le domaine politique, afin, non seulement de prévenir une nouvelle occurrence du phénomène totalitaire, mais de replacer la théorie sociale dans le champ normatif de la réflexion politique et du sens commun. Ces deux programmes varient donc par le niveau de généralité de leur objet, mais non par leur principe, en tant qu'ils conduisent tous deux à réitérer la devise des Lumières : « La seule véritable force contre le principe d'Auschwitz serait l'autonomie, si je puis me permettre d'utiliser l'expression kantienne, la force de réfléchir, de se déterminer soi-même, de ne pas jouer le jeu »[4].

1. T. W. Adorno, *ibid.*, p. 216.
2. T. W. Adorno, *ibid.*, p. 206.
3. T. W. Adorno, *ibid.*, p. 206.
4. T. W. Adorno, *Éduquer après Auschwitz* in *Modèles critiques*, p. 219.

Dès lors, il semble que ce soit dans l'ordre d'une exigence de compréhension du phénomène totalitaire qu'Arendt se penche sur « la philosophie politique de Kant »[1]. En effet, si la compréhension du totalitarisme vise, *in fine*, à réactiver les catégories du jugement selon le sens commun afin de réconcilier les individus avec un être-commun du monde et d'envisager un « nouveau commencement », la référence à Kant n'a, pour Arendt, « rien de surprenant, puisque Kant a été le premier des grands philosophes, et le dernier aussi d'ailleurs, à traiter le jugement comme une des activités mentales de base »[2]. Dans la mesure où l'instance du jugement, permettant la communication, est comprise comme le principe d'une communauté politique rationnelle, le totalitarisme, en s'attaquant à l'autonomie et à la réflexivité du jugement, conduit à la liquidation du fondement de la pensée politique. Il semble ainsi nécessaire de revenir au geste kantien liant politique et jugement, rationalité et sens commun, et cela à la lumière du contexte historique dans lequel cette relecture est effectuée. Cette lecture arendtienne de Kant opère un jeu de déplacements et de démarcations conceptuels qu'il convient de mettre en lumière.

D'une manière générale, Kant apparaît, dans une perspective arendtienne, comme l'un des rares philosophes à se préoccuper des affaires humaines : « des trois questions kantiennes – Que sais-je ? Que dois-je faire ? Que puis-je espérer ? –, la seconde occupe une position clé dans l'œuvre de Kant »[3]. Il est l'auteur d'un renversement du rapport de la philosophie à la politique instituée par Platon. L'action politique n'est plus soumise hiérarchiquement à l'autorité de la philosophie contemplative, dans la mesure où le philosophe n'occupe pas une position d'éminence et de retrait par rapport à l'homme du commun. L'horizontalité

1. H. Arendt, *la Vie de l'esprit*, t. I, p. 112. « Il existe chez Kant une philosophie politique, mais à l'inverse des autres philosophes, il ne l'a jamais écrite », H. Arendt, *Juger*, p. 55.

2. H. Arendt, *la Vie de l'esprit*, t. I, p. 112.

3. H. Arendt, *l'Intérêt pour la politique* in *la Philosophie de l'existence*, p. 237. « La plupart des philosophes éprouvent une sorte d'hostilité à l'égard de toute politique, à quelques très rares exceptions, dont Kant », H. Arendt, *la Tradition cachée*, p. 223.

de cette relation, impliquée par le principe de publicité, est la conséquence de la réhabilitation kantienne de la sensibilité et de l'apparence, dans l'ordre d'une continuité de la raison et du sens commun : « Kant ne peut avoir de l'action et tout simplement du jugement, de la contemplation ou de la connaissance, la même idée que Platon »[1]. Il s'ensuit que la raison n'est ni un organe de calcul de l'intérêt, ni l'instance de la pure contemplation, mais une faculté de communication par laquelle les intérêts particuliers et les représentations sensibles se fondent sur des Idées universelles : « la raison n'est pas adaptée à l'isolement mais à la communication »[2]. À ce titre, le cosmopolitisme de Kant, en tant qu'il résulte de l'universalisation de la sociabilité en vue de laquelle l'homme s'oriente, est présenté comme la source principale du concept de pluralité tel qu'il régule l'action politique : « la communicabilité suppose très clairement une communauté d'hommes à qui s'adresser, qui écoutent et qu'on peut écouter »[3]. L'autonomie de la raison diffère ainsi du simple solipsisme, et, ne se contentant pas de la simple liberté de philosopher, mais exigeant en outre celle de communiquer, permet de fonder un premier modèle de liberté politique. La raison pratique se présente donc comme une instance législatrice régulée par le fait de la pluralité humaine : la maxime de l'action individuelle doit ainsi pouvoir être universalisée. Arendt interprète ainsi l'universalisation de la maxime subjective comme un principe de législation politique. Cette interprétation rend possible un rapprochement de Kant à Montesquieu pour qui, selon Arendt, la légalité institue non pas tant un pur commandement qu'un lien entre les hommes : « sans loi humaine, l'espace entre les hommes serait un désert »[4].

1. H. Arendt, *Juger*, p. 95.

2. E. Kant, *Réflexions sur l'anthropologie*, § 897. « La compagnie est indispensable au penseur », E. Kant, *ibid.*, § 763. « Quelles seraient l'ampleur et la justesse de notre pensée, si nous ne pensions pas en quelque sorte en communauté avec d'autres à qui nous communiquerions nos pensées et qui nous communiqueraient les leurs ? », E. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, p. 69.

3. H. Arendt, *Juger*, p. 69.

4. H. Arendt, *De la Révolution*, p. 459.

En tant que la raison est avant tout principe de communicabilité universelle, le commandement moral issu de la raison pratique permet de tisser des rapports politiques entre les individus. Dès lors la prescription morale instanciée dans la figure de l'Autre[1] s'apparente à l'exercice de la pensée autonome comme réflexivité critique : « cette relation de pur dialogue [*i. e.* « la rencontre personnelle du Je et du Tu »] est plus proche qu'aucune autre de l'expérience originale de penser – le dialogue de soi avec soi-même dans la solitude »[2]. Cette première approche de « la philosophie politique de Kant » se fonde ainsi sur la raison pratique et l'Idée d'Humanité : « le principe politique directeur de cette activité morale législative est l'Idée d'Humanité »[3].

Néanmoins, cette construction d'une « philosophie politique de Kant » à partir de l'activité législatrice de la raison pratique coïncide, chez Arendt, avec une autre synthèse issue de la *Critique de la faculté de juger*, prenant progressivement le pas sur la première. La communicabilité universelle au sein de la pluralité humaine serait issue du jugement d'opinion, et non de la prescription morale s'originant dans la figure de l'Autre, trop proche de l'expérience de penser comme « dialogue de soi avec soi-même dans la solitude » : « la liberté politique n'est possible qu'à l'échelon de la pluralité humaine, et en postulant que cette pluralité n'est pas tout bonnement une extension du duel Je-et-moi-même à un Nous pluriel. L'action, dans laquelle un Nous est sans cesse occupé à remanier le monde de tous, forme le contraste le plus aigu possible avec la besogne solitaire de pensée »[4]. Bien que l'autonomie de la raison pure pratique ne se réduise pas au solipsisme, car elle fonde un dialogue inter-personnel, elle demeure

1. Cette conception de l'origine de la prescription morale dans la figure de l'Autre est, selon H. Arendt, due à Martin Buber et à Karl Jaspers. Elle est aussi celle de E. Lévinas. L'originalité de l'interprétation d'Arendt est d'étendre son domaine de la morale à la politique.

2. H. Arendt, *l'Intérêt pour la politique* in *la Philosophie de l'existence*, p. 240.

3. H. Arendt, *ibid.*, p. 237.

4. H. Arendt, *la Vie de l'esprit*, t. II, p. 229.

marquée par la solitude de son entreprise. Cette solitude morale la rend inapte à fonder une liberté proprement politique, basée sur un « Nous pluriel » excédant tout dialogue inter-personnel : « une erreur assez habituelle chez les philosophes modernes, qui soulignent l'importance de la communication comme garantie de vérité [...] est de croire que l'intimité du dialogue [...] le *Geliebter* de Jaspers, le *Du* de Buber, peut s'étendre et devenir le modèle de l'univers politique »[1]. Dans la mesure où il est une fin en soi, l'être moral ne semble pas pouvoir être le sujet de la pluralité, dont la fin est la sociabilité et la communication. L'être moral purement intelligible peut se contenter du « dialogue de soi avec soi-même dans la solitude », tandis que la créature terrestre requiert la possibilité de communiquer effectivement ses jugements.

Cette remise en cause d'un modèle moral de liberté politique, du fait que le « Nous », sujet pluriel de l'action politique, excède le dialogue inter-personnel, au profit du modèle du jugement, découle d'une réévaluation de l'activité même de juger dans une comparaison avec l'activité de penser et avec l'action. Selon Arendt, l'autonomie du jugement découle de la nature réflexive de la conscience, sans pour autant que son acte se réduise à la solitude de la contemplation intellectuelle. Car, si la pensée « est portée à se mettre totalement hors du monde »[2], le jugement, bien qu'il se place délibérément en retrait des phénomènes (attrait sensible, émotion, intérêt partial), c'est-à-dire dire en retrait de la présence sensible du monde, ne peut, pour autant, pas être dit « totalement hors du monde ». La raison en est que les objets de la pensée sont situés hors des affaires humaines, tandis que les objets du jugement sont bien les phénomènes. Mais le jugement entretient une position de retrait par rapport à ces derniers, il « s'éloigne seulement de façon temporaire, avec l'intention d'y revenir par la suite »[3]. En cela, le jugement est une médiété entre la pensée, quittant le monde sensible pour la pure contemplation intellectuelle, et l'action, impliquée dans le monde sans pouvoir

1. H. Arendt, *ibid.*, t. II, p. 229.
2. H. Arendt, *la Vie de l'esprit*, t. I, p. 92.
3. H. Arendt, *ibid.*, t. I, p. 106.

le comprendre[1] : « le retrait que s'impose le jugement n'est manifestement pas celui du philosophe. Le jugement n'abandonne pas le monde des phénomènes, mais se soustrait à toute participation active, adopte une position privilégiée d'où contempler l'ensemble »[2]. Cette posture singulière qu'implique le jugement, à partir de laquelle il comprend le monde à condition de se tenir en retrait, est celle du spectateur. La posture du spectateur se définit par une mise en retrait du monde permettant la compréhension du spectacle qui lui est présenté : « l'endroit où les spectateurs vont se mettre en retrait n'est pas de ces régions « supérieures » comme Parménide et Platon en imagineront ; la place du spectateur est en ce monde et leur « noblesse » tient seulement à ce qu'ils n'interviennent pas dans ce qui se passe, mais observent simplement le spectacle »[3]. Pour Arendt, le spectateur est le « personnage » de la faculté de juger réflexive et désintéressée, elle-même médiété entre faculté théorique (usage schématique de l'imagination) et faculté de désirer (détermination de la finalité de l'action).

Pour autant, la réévaluation de la posture du spectateur dans l'édification d'une liberté politique implique un paradoxe, en tant que la faculté de juger, si elle s'applique aux affaires humaines, s'oppose à l'action. Dans la mesure où « le point de vue du spectateur n'est pas déterminé par les impératifs catégoriques de la raison pratique »[4], l'action politique apparaîtrait dans le monde par l'intermédiaire de spectateurs n'ayant aucune intention de s'engager en acte. Ce paradoxe apparaît comme un des motifs de l'intérêt d'Arendt pour la 2de section du *Conflit des Facultés*. En effet, dans ce texte, Kant prend clairement parti pour la posture des spectateurs, au détriment de l'acteur dont le droit à la

1. Le symbole de la pensée est Thalès, qui « comme il avait les yeux au ciel, tomba dans un puits » (in Platon, *Théétète*, 174b). Celui de l'action est Œdipe, qui est destitué du trône pour avoir découvert la vérité : « A partir de ce moment, l'homme de pouvoir sera l'homme de l'ignorance », M. Foucault, *la Vérité et les formes juridiques* in *Philosophie*, p. 447.
2. H. Arendt, *ibid.*, t. I, p. 112.
3. H. Arendt, *ibid.*, t. I, p. 111.
4. H. Arendt, *ibid.*, t. I, p. 112.

révolution demeure ambigu, généralisant ainsi une remarque de *Théorie et Pratique* : « À la longue, cela devient une farce, et, bien que les *acteurs* ne s'en lassent pas parce que ce sont des fous, le *spectateur*, lui, s'en lassera : il en a assez d'un acte ou de l'autre, dès qu'il a des raisons d'admettre que cette pièce qui n'en finit jamais est la même indéfiniment »[1]. Si la liberté politique doit apparaître comme un « nouveau commencement » relativement au temps historique, se signalant par son caractère inédit et rigoureusement nouveau, car « l'essence de toute action et, en particulier, de l'action politique est d'instituer un nouveau commencement »[2], seuls les spectateurs peuvent être juges d'un tel événement en rapport à la liberté, « seul le spectateur, et jamais l'acteur, connaît et comprend le spectacle offert »[3]. À ce titre, la posture du spectateur permet de résoudre l'antinomie du progrès, tel que l'individu était requis à la fois comme juge et partie : la posture du spectateur permet d'en juger de manière impartiale et d'en comprendre la signification de manière désintéressée. La 2de section du *Conflit des Facultés*, en tant qu'elle fonde sa conclusion sur la « manière de penser des spectateurs », constitue une généralisation méthodique de ce principe. L'interprétation arendtienne de la 2de section du *Conflit des Facultés* permet ainsi d'élever la position du spectateur, « personnage » de la faculté de juger, au statut de paradigme pour la résolution du problème de la liberté politique comme « nouveau commencement » au détriment d'une action issue de la raison pure pratique. Apparaît ainsi un rigoureux parallélisme entre la résolution kantienne du problème du progrès et la résolution arendtienne du problème de la liberté politique : le progrès comme la liberté politique sont des effets de la liberté pouvant être indiqués et compris par le jugement des spectateurs sur les affaires humaines.

Pour que le paradoxe du modèle de la liberté politique comme « nouveau commencement » soit résolu par le recours à la posture du spectateur, il faut néanmoins que ce dernier apparaisse

1. E. Kant, *Théorie et Pratique*, III, p. 53.
2. H. Arendt, *Compréhension et politique* in *la Philosophie de l'existence*, p. 214.
3. H. Arendt, *la Vie de l'esprit*, t. I, p. 110.

comme le sujet de la pluralité (« Nous »), excédant par là-même le simple dialogue inter-personnel de la raison pratique et la solitude inhérente à la pensée. Faire des spectateurs une pluralité revient à se demander « comment les jugements énoncés peuvent, comme ils le font en fait, prétendre au consensus »[1]. Le fait de caractériser la liberté politique selon la modalité du jugement désintéressé (et non selon celle de l'action) a ainsi pour conséquence de définir le monde politique selon sa phénoménalité ou son apparaître pour la réflexion subjective et l'imagination, dont il faut alors prouver le caractère potentiellement universel. Si l'agent moral reçoit une prescription instanciée dans la figure de l'Autre, par laquelle l'action libre apparaît comme le fruit d'un « dialogue de soi avec soi-même dans la solitude », le spectateur « n'est pas indépendant des vues des autre, [...] les spectateurs [...] ne sont pas solitaires »[2], de telle sorte que ce dernier apparaît d'emblée sous la catégorie de la pluralité. Or, la pluralité surgit au moment où un groupe se réfléchit sous les traits d'un « Nous » : « le seul trait commun à toutes ces formes, tous ces arrangements de la pluralité est tout simplement leur genèse, je veux dire qu'à un moment donné dans le temps, [...] un groupe de gens a dû en venir à se voir sous les traits d'un Nous »[3]. Ainsi, la liberté politique apparaîtrait comme un « nouveau commencement », dans la mesure où un groupe de spectateurs s'auto-constituerait de manière réflexive comme pluralité, se réfléchissant à partir de la catégorie du « Nous » : « le pouvoir produit par la communicabilité des convictions communes s'origine dans le fait que ceux qui sont impliqués sont orientés par la recherche d'un accord »[4]. Cette solution est jumelle de celle apportée par Kant au problème de la continuité du Progrès : le signe historique se rapporte à un événement indiquant une tendance morale de l'Humanité, qui n'est pas l'action révolutionnaire, mais la communauté des interprètes y adhérant subjectivement, décrétant dès à présent la réalité du progrès dans

1. H. Arendt, *ibid.*, t. I, p. 130.
2. H. Arendt, *ibid.*, t. I, p. 112.
3. H. Arendt, *ibid.*, t. II, p. 231.
4. J. Habermas, « Hannah Arendt's communications concept of Power » in *Social Research*, n° 44, p. 6.

l'ordre d'une « réflexion performative »[1] : « le citoyen du monde kantien est en fait un [...] spectateur du monde »[2]. Bien que le signe historique puisse ensuite être étendu aux perspectives passées et futures, il apparaît comme un événement actuel introduisant une rupture relativement au schème historique. La constitution événementielle de la pluralité, à partir de laquelle la liberté politique est indiquée comme un « nouveau commencement », se donnerait ainsi sous la modalité paradoxale d'une auto-constitution opérée de manière réflexive par un groupe des spectateurs réfléchissant leur propre nouveauté dans l'actualité d'un devenir commun. À ce titre, la référence à un jugement commun, unanime et désintéressé s'exprimant par la voie de la publicité constituerait le seul garant de l'existence actuelle d'une communauté. Cette existence actuelle d'une communauté de jugement critique constitue dès à présent pour Kant un moment historique inoubliable garantissant l'effectivité du Progrès, c'est-à-dire un événement sur lequel l'Histoire ne pourra revenir dans le futur. Il convient néanmoins de revenir sur les modalités par lesquelles une communauté de spectateurs s'auto-constitue comme pluralité, entreprise s'apparentant à une discussion du signe historique à partir des catégories du jugement de goût[3].

1. H. Arendt souligne la dimension performative de la pensée critique, qui contrairement à le pensée contemplative, s'applique aux affaires humaines, se mouvant dans « un espace public potentiel » : « Son activité consistait à rendre public, dans la conversation, le processus de pensée – ce dialogue qui court silencieusement en moi, entre moi et moi-même ; il [Socrate] se produisait [*he performed*] sur la place du marché comme un joueur de flûte se produit à un banquet. C'est une pure performance, un pur agir », H. Arendt, *Juger*, p. 64.

2. H. Arendt, *ibid.*, p. 74.

3. On pourrait arguer qu'une telle entreprise de déduction est nécessairement victime du cercle vicieux de la preuve kantienne : la légitimité d'un fait impliquant le jugement est prouvée par le recours aux catégories transcendantales du jugement, la manière de penser des spectateurs constitue un signe universel de la pluralité parce qu'elle vérifie les conditions *a priori* d'universalité de la faculté de juger. Ainsi : « cette norme indéterminée d'un sens commun, nous la présupposons effectivement : en témoigne notre prétention à porter des jugements de goût », E. Kant,

Selon Arendt, « le point de vue du spectateur n'est pas déterminé par les impératifs catégoriques de la raison pratique »[1], de même que selon Kant, « la volonté n'a aucune influence sur l'assentiment »[2]. L'assentiment des spectateurs est relatif à une expérience représentée subjectivement comme universelle, de telle manière qu'il se distingue aussi du jugement de connaissance portant sur une propriété objective de l'objet. Le point de vue des spectateurs est donc déterminé par l'assentiment, c'est-à-dire par un jugement subjectif et réflexif, sans prétendre énoncer une quelconque propriété objective ou être le fruit d'une volonté particulière. En d'autres termes, tandis que la loi morale et la détermination théorique fournissent un cadre objectif et *a priori* à la sensibilité, à partir duquel le particulier est subsumé sous l'universalité du concept, le jugement subjectif réfléchit l'universel à partir du particulier : il s'agit donc d'un jugement singulier portant sur le particulier ne disposant pas d'une universalité logique. L'assentiment subjectif, *i. e.* l'exercice de la faculté de juger, constitue en effet la seule justification du jugement de goût. Dès lors, comment un jugement purement subjectif peut-il prétendre être au principe de la sociabilité, comment une pluralité peut-elle se fonder sur le simple assentiment ? La raison en est que le jugement de goût dispose d'une universalité subjective, par laquelle l'adhésion est représentée subjectivement comme universellement communicable : « le goût est donc le pouvoir de juger *a priori* de la communicabilité des sentiments qui sont associés à une représentation donnée (sans la médiation d'un concept) »[3]. L'universalité subjective du

Critique de la faculté de juger, § 22, p. 220. Arendt envisage la possibilité d'une méthode différente de l'auto-constitution réflexive à caractère transcendantal pour expliquer la constitution de la pluralité mais « l'obscurité obsédante de la question n'a guère été dissipée par les découvertes récentes de la biologie, de l'anthropologie et de l'archéologie [...] et il est peu probable que les faits apportent une information clarifiant l'incroyable labyrinthe d'hypothèses plus ou moins justifiées » (in H. Arendt, *la Vie de l'esprit*, t. II, p. 231).

1. H. Arendt, *ibid.*, t. I, p. 112.
2. E. Kant, *Logique*, Introduction, IX, p. 82.
3. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 40, p. 281.

jugement découle de sa valeur d'exemplarité. Cette dernière est le fait d'une représentation esthétique abstraite de l'attrait et de l'émotion pathologiques (agrément) : « des jugement qui sont ainsi affectés [...] ne peuvent prétendre nullement à une satisfaction universellement valable »[1]. La subjectivité du jugement signifie que ce dernier porte uniquement sur la représentation de l'objet dans l'imagination, de par son libre jeu avec l'entendement : il s'ensuit que la finalité qu'entretient l'objet avec les facultés de connaissance ne porte en aucun cas sur ses propriétés matérielles provoquant la sensation, mais sur ses propriétés formelles mettant en jeu les facultés de la représentation. La satisfaction provoquée par cette finalité n'a dès lors rien de matérielle, n'ayant pas pour principe la sensation de plaisir, mais concerne la forme de la représentation, c'est-à-dire le sentiment : « un jugement de goût sur lequel l'attrait et l'émotion n'ont aucune influence [...] et qui, en ce sens, a uniquement pour principe déterminant la finalité formelle, est un *pur jugement de goût* »[2]. L'assentiment subjectif ayant pour principe le sentiment produit par la représentation peut ainsi être dit universel en droit, tandis que la satisfaction empirique n'est que personnelle (*i. e.* partiale). Le principe déterminant du jugement de goût n'est nullement la satisfaction personnelle des sens, mais une adhésion considérée comme universellement communicable, en tant que cette dernière se fonde uniquement sur l'usage esthétique des facultés de la représentation présentes en chaque individu (finalité formelle). L'impartialité exemplaire du jugement est donc le fait d'une sorte d'impersonnalité de la subjectivité réflexive, capable de juger comme si elle était à la place de tout autre : « moins le goût est idiosyncrasique, mieux il peut être communiqué »[3].

L'universalité subjective du jugement de goût n'a dès lors pas pour principe déterminant une communauté pouvant être décrite par un ensemble d'habitudes empiriques et de règles matérielles (imitation, autorité, inclination, bon sens), ne pouvant donner lieu

1. E. Kant, *ibid.*, § 13, p. 201.
2. E. Kant, *ibid.*, § 13, p. 202.
3. H. Arendt, *Juger*, p. 113.

qu'à une communauté de préjugés, mais est rendue possible par la présence en chacun des facultés de représentation, tel que leur usage esthétique peut s'accorder en droit avec celui de chacun : « on recherche l'adhésion de chacun, parce que l'on possède, pour cela, un principe qui est commun à tous »[1]. L'universalité subjective du jugement de goût est donc déduite sous la supposition d'un *sensus communis*, principe d'une exigence de communicabilité immanente à la faculté de juger. L'Idée de *sensus communis*, qui garantissait le caractère réel des sensations dans la philosophie médiévale, définit, dans l'esthétique kantienne, certaines procédures d'usage des facultés de représentation dans l'ordre de la finalité formelle et impartiale, à partir desquelles un individu peut présupposer en chacun un sentiment issu d'un pur jugement de goût : « nous n'entendons pas [par *sensus communis*] un sens externe, mais l'effet résultant du libre jeu de nos facultés de connaître »[2]. Le *sensus communis* apparaît dès lors comme cette « règle universelle que l'on ne peut indiquer »[3], dont le jugement singulier constitue un cas et par lequel son exemplarité, condition subjective de l'universalité, est rendue possible : « le sens commun, dont je fournis ici comme exemple mon jugement de goût, en lui donnant pour cette raison une valeur exemplaire, correspond à une simple norme idéale dont la présupposition pourrait permettre à bon droit d'établir comme règle, pour chacun, un jugement qui s'accorderait avec elle »[4]. L'impartialité du jugement est liée à un élargissement de la subjectivité permis par le *sensus communis*, s'opposant à la partialité de la sensation dans la mesure où il revient à « adopter tous les points de vue concevables, de telle sorte que d'une manière réciproque se vérifie à un point de vue

1. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 19, p. 217.
2. E. Kant, *ibid.*, § 20, p. 218.
3. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 18, p. 217. Cette « règle universelle » ne peut être indiquée dans la mesure où elle ne dispose pas d'un fondement objectif (concept), mais relève d'une norme subjective tâchant de « comparer son jugement à la raison humaine toute entière » qu'il est nécessaire de présupposer dans un pur jugement de goût (E. Kant, *ibid.*, § 40, p. 278).
4. E. Kant, *ibid.*, § 22, p. 219.

le jugement porté dans la perspective d'un autre »[1]. La manière de penser élargie par le *sensus communis* permettant de juger de manière impartiale constitue le principe de la communicabilité universelle des jugements. Mais, en tant que « la communicabilité suppose très clairement une communauté d'hommes à qui s'adresser, qui écoutent et qu'on peut écouter »[2], le *sensus communis* constitue aussi un principe régulateur pour la publicité des jugements : « il rend les autres présents et se meut ainsi dans un espace public potentiel, ouvert à tous les points de vue »[3]. Ce fondement ne revient pas à établir un critère objectif transcendant tous les jugements particuliers, il ne « résulte pas d'une position supérieure qui, parce qu'elle se situe complètement hors de la mêlée, trancherait la querelle »[4], mais rend possible un « espace public potentiel » régulé par une norme d'intersubjectivité inhérente à la faculté de juger, dans la mesure où le concept d'impartialité s'applique à la seule forme du jugement, tel qu'il impose de prendre en compte, dans la représentation, d'autres points de vue subjectifs possibles. « Le verdict du spectateur, tout impartial et dégagé des considérations d'intérêt ou de renommée qu'il soit, n'est pas indépendant des vues des autres »[5] car le *sensus communis* permet au jugement subjectif de tenir « compte en pensée (*a priori*) du mode de représentation de tout autre, pour en quelque sorte comparer son jugement à la raison humaine tout entière, [...] en faisant simplement abstraction des limitations qui s'attachent de façon contingente à notre appréciation »[6]. La supposition d'un *sensus communis* permet ainsi de résoudre le problème de la relativité du point de vue personnel, en édifiant une subjectivité élargie dont la manière de penser tient compte de tous les jugements possibles : « la mentalité élargie est la condition *sine qua non* du jugement correct : le sens de la communauté fournit la possibilité d'élargir sa propre mentalité »[7]. Le monde politique constitue un

1. E. Kant, *Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772*.
2. H. Arendt, *Juger*, p. 69.
3. H. Arendt, *ibid.*, p. 72.
4. H. Arendt, *ibid.*, p. 71.
5. H. Arendt, *la Vie de l'esprit*, t. I, p. 112.
6. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 40, p. 278.
7. H. Arendt, *Juger*, p. 112.

« espace public potentiel » à condition d'être un espace d'apparences à partir desquelles les spectateurs communiquent de manière désintéressée, en se fondant sur un usage exemplaire du jugement (la production d'un accord étant une fin en soi). La communicabilité des opinions particulières, par lesquelles le monde politique apparaît, est fondée sur l'intersubjectivité immanente à la faculté de juger, et non sur un quelconque concept : « la pensée politique est représentative »[1].

Arendt remarque que le *sensus communis* tend ainsi à supplanter, dans la philosophie tardive de Kant, le recours au concept, à l'objectivité ou à la tradition, dans la détermination des problèmes (*quid juris* ?). Kant y a recours à de nombreuses reprises et dans des domaines très différents : « Quand on veut juger les hommes selon leur faculté de connaître, on distingue ceux à qui on doit reconnaître le *sensus communis*, qui à vrai dire n'est pas un *sensus vulgaris*, et les gens de science »[2] ; « Le seul caractère général de l'aliénation est la perte du *sensus communis* et l'apparition du *sensus privatus* »[3] ; « L'accréditation d'un tel écrit [la Bible] comme divin ne peut être dérivée d'aucun récit historique, mais uniquement de sa capacité avérée à fonder la religion dans des cœurs humains »[4] ; « Suivant le mode de cette constitution [répu-

1. H. Arendt, « Vérité et Politique » in *la Crise de la culture*, p. 307.

2. E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, I, 6, p. 100.

3. E. Kant, *ibid.*, « Remarques dispersées », § 53, p. 167. En tant qu'il se traduit, selon E. Kant, par un « égoïsme logique », le *sensus privatus*, signe de l'aliénation du jugement, est utilisé par H. Arendt pour caractériser l'idéologie totalitaire, s'affranchissant du monde commun de l'expérience en ne conservant que le cadre formel et déductif (logique) de la vérité, mettant ainsi en faillite les principes du *sensus communis* : « notre faculté logique, celle qui nous donne la possibilité de tirer des conclusions à partir de prémisses, pourrait fonctionner sans la communication – à ceci près que si la folie causait la perte du sens commun, elle mènerait à des résultats fous, précisément parce qu'elle serait coupée de l'expérience qui ne peut être valide et validée que par la présence des autres », H. Arendt, *Juger*, p. 101.

4. E. Kant, *Conflit des facultés*, I, « Traité de paix et fin du conflit des facultés », p. 103.

blicaine et représentative], il faut que chaque citoyen concoure, par son assentiment, à décider la question de si l'on fera la guerre, ou non »[1]. Cette substitution permet à Arendt d'affirmer que la philosophie critique rompt avec le modèle platonicien de la contemplation, pour s'orienter vers un modèle esthétique : « la vérité philosophique [...] doit avoir ce que Kant, dans la *Critique de la faculté de juger*, exigeait des jugements de goût »[2]. La pensée n'est plus décrite comme « dialogue de soi avec soi-même dans la solitude », dans la mesure où elle se trouve régulée, tout comme le jugement subjectif, par le principe de la communicabilité : « quelles seraient l'ampleur et la justesse de notre pensée, si nous ne pensions pas en quelque sorte en communauté avec d'autres à qui nous communiquerions nos pensées et qui nous communiqueraient les leurs ? »[3]. Selon Arendt, le principe de la communicabilité des sentiments inscrit la pluralité dans le fonctionnement même de la raison, de sorte que son exercice impose de tenir compte en pensée de toutes les perspectives possibles, selon une manière de penser élargie par l'impartialité : « Kant met l'accent sur le fait que l'une au moins de nos facultés mentales, la faculté de jugement, présuppose la présence des autres »[4]. Le *sensus communis* s'applique moins au fait que chaque individu possède les mêmes facultés génériques de connaissance qu'à la présence en chacun d'un « sens de la communauté », dépersonnalisant la subjectivité pour l'élargir au point de vue universel. Kant lui-même souscrit à un affranchissement du *sensus communis* du seul domaine esthétique, dans la mesure où le principe de communicabilité universelle, découvert à l'occasion de la critique des jugements de goût, dispose d'un domaine d'application bien plus large en donnant lieu aux maximes de la pensée. La communicabilité universelle n'est dès lors pas un moyen, mais une fin en

1. E. KANT, *Projet de paix perpétuelle*, IIe section, 1er article définitif.

2. H. ARENDT, *Juger*, p. 68. « Socrate a découvert la seule règle qui régit la pensée – la règle de la « pensée conséquente » (selon l'expression de E. KANT dans la *Critique de la faculté de juger*) », *ibid.*, p. 64.

3. E. KANT, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, p. 69.

4. H. ARENDT, *Juger*, p. 114.

soi accroissant infiniment la valeur d'un quelconque sentiment, un principe commun par lequel « tout le dispositif de notre âme est, si l'on peut dire, relié au jugement »[1].

À partir de la considération du *sensus communis* comme un sens de la communauté et du spectateur comme le citoyen d'un « espace public potentiel » constitué d'apparences, les trois perspectives de l'action, de la pensée et du jugement, dont la séparation posait le problème du point de vue à adopter pour comprendre la liberté politique, peuvent être rassemblées. Le jugement n'est pas distinct de la pensée, dans la mesure où tous deux sont le fait d'une manière de pensée élargie capable de « s'élever au-dessus des conditions subjectives et particulières du jugement, à l'intérieur desquelles tant d'autres sont comme enfermés, et à réfléchir sur son propre jugement à partir d'un point de vue universel (qu'il ne peut déterminer que dans la mesure où il se place du point de vue d'autrui) »[2]. Simplement, la manière de penser élargie, abstraite des conditions idiosyncrasiques du jugement subjectif (matérialité de la sensation, relativité du point de vue), permet de juger d'une communicabilité universelle sans user d'un quelconque concept, mais à travers l'exemplarité du jugement particulier. Il s'ensuit que, tandis que la pensée se détourne des affaires humaines dans la solitude d'une contemplation purement intelligible afin d'accéder à la vérité objective, dégradant ainsi la singularité de la représentation en un exemplaire générique du concept, la valeur universelle du jugement est immanente à l'exercice réflexif de la faculté de juger sur le particulier (exemplarité du jugement). Là où la pensée s'identifie, selon Arendt, à la contemplation platonicienne (dont découle la position autoritaire du philosophe-roi), l'exercice de la faculté de juger régulée par le *sensus communis* permet de concilier le concept jaspersien de la vérité communicationnelle avec la *phronésis* aristotélicienne, telle qu'elle prend en compte, dans la sélection du bien, l'acte de jugement singulier du *phronimos* et non une catégorie abstraite[3].

1. H. Arendt, *ibid.*, p. 114.
2. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 40, p. 280.
3. « Le critère de l'aptitude spécifiquement politique réside essentiellement dans la *phronésis*, dans le discernement de

La faculté de juger est ainsi capable, de manière immanente et sans avoir à se référer à un concept, d'une communicabilité universelle sans abandonner, comme le fait la pensée, le monde particulier des affaires humaines. Tout comme la *phronésis*, « la faculté de juger est un don particulier, qui ne peut pas du tout être appris, mais seulement exercé »[1], dont le rôle est « de décider si une chose est ou n'est pas soumise à une règle donnée »[2]. Mais, lorsque « la loi a manqué de statuer à cause de sa généralité »[3], lorsque le juge est face à une pure singularité, la nature du jugement est d'être un correctif jurisprudentiel de la loi : l'universalité du jugement ne dépend alors plus de la règle objective sous laquelle le particulier est subsumé, mais repose sur la forme du jugement subjectif, tel qu'il apparaît comme le cas « d'une règle universelle que l'on ne peut indiquer »[4]. De telle sorte que la faculté de juger possède de manière immanente les conditions de sa communicabilité universelle, dans l'ordre d'une adhésion inter-subjective basée sur la forme de la représentation du particulier, sans passer par la faculté théorique.

Si donc le jugement diffère de l'action, il apparaît pour autant comme le principe de toute action politique au sens arendtien, telle qu'elle repose nécessairement sur un accord inter-subjectif produit par une libre communication. Bien plus, si la recherche d'un accord constitue une fin en soi à laquelle est subordon-

l'homme d'Etat [...] définie par opposition à la sagesse des philosophes. [...] Nous la retrouvons chez Kant dans la discussion de l'entendement humain sain comme faculté de jugement », H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 144. « Que le jugement puisse être l'une des facultés fondamentales de l'homme comme être politique, dans la mesure où il le rend capable de s'orienter dans le domaine public, dans le monde commun – ce sont des vues virtuellement aussi anciennes que l'expérience politique articulée. Les Grecs nommaient cette faculté *phronésis* », H. Arendt, « La crise de la culture » in *la Crise de la culture*, p. 282.

1. E. Kant, *Critique de la raison pure*, « Du jugement transcendantal en général », p. 148.

2. E. Kant, *ibid.*, « Du jugement transcendantal en général », p. 148.

3. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre V, chapitre 14.

4. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 18, p. 217

née l'action politique, l'exercice de la faculté de juger, en tant qu'elle implique un sens de la communauté, tend à s'identifier à l'exercice même du « pouvoir » arendtien : « l'accord de ceux qui tiennent ensemble conseil dans la visée d'agir en commun – une opinion sur laquelle beaucoup sont publiquement en accord – signifie « pouvoir », [...] la force d'un consensus produit par une communication non-contrainte n'est pas mesurée à l'aune de ses succès, mais à celle de la prétention à une validité rationnelle qui est immanente à la discussion »[1]. Par suite, le jugement est nécessairement le fait d'une pensée active et autonome, dans la mesure où il cherche à se défaire de l'agrément produit par la finalité matérielle, ainsi que des habitudes empiriques. Ainsi, l'autonomie et l'impartialité du jugement permettent de rapprocher la posture du spectateur de l'action et de la pensée, en tant que la première caractéristique est le fait d'une pensée active et critique (« Penser par soi-même »), tandis que la seconde découle d'une manière de penser élargie (« Penser en se mettant à la place de tout autre »). Selon Arendt, les maximes de la pensée, telles qu'elles réconcilient la posture du spectateur avec les pouvoirs de la pensée et de l'action sur la base d'une communicabilité universelle, permettent de résoudre le paradoxe inhérent à un modèle de liberté politique issu de la faculté de juger : « Kant dit comment prendre les autres en considération ; il ne dit pas comment on peut s'associer avec eux pour agir »[2]. La liberté de penser et la publicité du jugement trouvent leur fondement dans le libre jeu des facultés de connaissance, tel que l'exercice autonome de la faculté de juger suit le principe de la communicabilité universelle. Il s'ensuit que, d'un point de vue kantien, la liberté politique des acteurs découle avant tout de la liberté de penser des spectateurs s'exprimant selon la communicabilité universelle et le principe de publicité, « le seul joyau [...] grâce auquel on puisse trouver un remède à tous les maux de cet état [*i. e.* de la vie civile] »[3].

1. J. Habermas, « Hannah Arendt's communications concept of Power » in *Social Research*, n°44, p. 6.
2. H. Arendt, *Juger*, p. 73.
3. E. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, p. 69.

L'usage libre des facultés de connaissance régulé par le *sensus communis* apparaît comme le principe sous la supposition duquel les spectateurs se réfléchissent, à chaque fois qu'ils jugent effectivement, sous la catégorie d'un « Nous » universalisable. Cette subjectivité élargie et impersonnelle, telle que son pouvoir de juger est fondé sur le *sensus communis*, permet donc d'inscrire le spectateur dans le champ de la pluralité. La promotion du modèle réflexif de la liberté politique et du spectateur impartial comme sujet de la pluralité a pour conséquence la destitution d'un modèle moral déterminant l'action. Dans la mesure où ce modèle moral contribue uniquement à l'autonomie de la personne, il ne permet en rien d'articuler l'individu à la pluralité. La raison pratique ne peut dès lors être élargie, selon Arendt, en un principe de législation, dans la mesure où la détermination de la faculté de désirer a trait avant tout au domaine privé et n'implique aucun principe de publicité. Bien plus, le conflit pouvant intervenir entre la liberté morale individuelle et l'action politique se trouve résolu du point de vue du principe de publicité (communicabilité universelle) appliqué à la législation : « Toutes les actions relatives au droit d'autrui dont la maxime est incompatible avec la publicité sont injustes. [...] Toutes les maximes qui requièrent la publicité (pour éviter qu'elles ne manquent leur but) s'accordent à la fois au droit et à la politique »[1]. Ainsi, selon Arendt, la condition préalable d'un modèle moral de l'action politique « est, manifestement, l'existence [...] d'un espace public au moins pour l'opinion »[2], dans la mesure où le conflit entre moral et politique semble se résoudre par le principe de publicité des jugements. Ce dernier constitue en effet un principe régulateur à partir duquel l'action politique apparaît sous-tendue par une « organisation » issue de la pluralité, « car chaque membre, à vrai dire, ne doit pas, dans un tel tout, être un simple moyen [...] et tandis qu'il coopère à la possibilité du tout, il doit en retour être déterminé, quant à sa place et à sa fonction, par l'Idée du tout »[3]. Il en va tout autrement

1. E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, IIe appendice, p. 87.
2. H. Arendt, *ibid.*, p. 81.
3. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 65, p. 367. « Il est vrai que la volonté de chaque homme, pris individuellement, de vivre selon des principes de liberté dans le cadre d'une constitution

dans les cas où le principe de publicité ne régule pas les maximes de l'action politique car, alors, « chacun [...] incline secrètement à s'excepter »[1].

Si donc, pour Arendt, le problème du *quid juris ?* dans le cas d'un conflit de la morale, du droit et de la politique est toujours résolu selon le point de vue du spectateur réfléchissant selon le *sensus communis*, il s'applique en outre au conflit provoqué par le statut de la Révolution française : certes, les acteurs de la Révolution sont obligés de tenir leur maxime secrète, car « professer publiquement sa maxime [...] rendrait impossible son intention même »[2]. Mais cela n'empêche pas les spectateurs d'exprimer publiquement leur adhésion : « sur un plan moral et pratique, il ne peut revendiquer le droit de se rebeller. Et pourtant, ce même individu, pour peu qu'il soit simple spectateur au lieu d'acteur, aura le droit de juger et de rendre un verdict sans appel sous la Révolution française »[3]. La contradiction logique d'un droit de Révolution dans le concept du Droit, car « toute révolte destinée à traduire en actes le mécontentement des sujets, tout soulèvement qui éclate en rébellion est, dans une république [entendue comme simple être commun <*gemein Wesen*>], le crime le plus grave et le plus condamnable, car il en ruine le fondement même »[4], n'interdit en rien l'enthousiasme sans concept et purement idéaliste ressenti par les spectateurs devant le spectacle de « la Révolution d'un peuple plein d'esprit »[5]. Bien plus, cet enthousiasme semble en mesure de régler le conflit de la faculté de Philosophie avec la faculté de Droit. Cette dernière déclare l'absurdité d'un droit de se révolter, dans la mesure où « il faudrait donc que la constitution contienne également une puissance opposée *publiquement* constituée ; il

légale (unité distributive) ne suffit pas à atteindre ce but. Encore faut-il que tous ensemble aient la volonté d'instaurer cet état (unité collective) », E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Ier appendice, p. 63.

1. E. Kant, *ibid.*, Ier supplément, p. 49.
2. E. Kant, *ibid.*, IIe appendice, p. 81.
3. H. Arendt, *la Vie de l'esprit*, t. I, p. 112.
4. E. Kant, *Théorie et Pratique*, p. 42.
5. E. Kant, *Conflit des Facultés*, II, 6, p. 124.

faudrait donc qu'il y eût encore un deuxième chef de l'État, chargé de protéger les droits du peuple contre le premier, mais alors il en faudrait un troisième pour trancher entre les deux de quel côté est le droit »[1]. Or, si les révolutionnaires eux-mêmes ne peuvent constituer une telle puissance d'opposition publiquement constituée, les spectateurs, quant à eux, trahissent publiquement leur manière de penser. Il pourrait ainsi sembler que, dans l'économie argumentative du *Conflit des Facultés*, l'instance du *sensus communis*, s'exprimant publiquement à travers l'adhésion universelle et désintéressée des spectateurs, en vienne à constituer une telle puissance régulatrice dans le problème d'un droit à la Révolution. En fait, cette instance semble indiquée dans la mesure où elle n'est pas intéressée dans le règlement du conflit, sinon d'une manière purement idéaliste et intellectuelle[2]. Elle ne juge pas en fonction du succès ou de l'échec d'une telle constitution révolutionnaire à renverser le souverain, puis à constituer pratiquement une nouvelle souveraineté utile au bonheur du peuple[3], ni relativement au concept légal du Droit, mais en fonction de l'adéquation de cette constitution avec l'Idée morale de Droit, s'enthousiasmant pour la Révolution française uniquement dans la mesure où cet événement « donne beaucoup à penser »[4]. L'auto-constitution d'une telle communauté de spectateurs orientée par le principe commun du *sensus communis* constitue dès à présent un moment

1. E. Kant, *Théorie et Pratique*, p. 4.

2. « Le véritable enthousiasme ne porte toujours que sur quelque chose d'idéaliste et à vrai dire de purement morale, comme l'est le concept de droit, et il ne peut être greffé sur l'égoïsme. […] Cet événement est trop important, trop intriqué avec l'intérêt de l'Humanité », E. Kant, *Conflit des Facultés*, II, 6-7, p. 125-127.

3. « C'est que le succès entre habituellement en ligne de compte dans notre appréciation du droit. […] Je me contenterai de remarquer à propos de ce penchant qui porte tant de bons penseurs à parler en faveur du peuple (pour sa perte) qu'il provient pour une part de l'illusion habituelle qui consiste à faire intervenir dans leurs jugements le principe de bonheur quand il est question du principe de droit », E. Kant, *Théorie et Pratique*, p. 44.

4. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 49, p. 300.

historique inoubliable, un « nouveau commencement », dans la mesure où, de manière inattendue et spontanée [1], une assemblée de spectateurs désintéressés juge à l'horizon de la faculté de Philosophie et du penser critique.

La démonstration d'Arendt visant à déduire le concept de pluralité d'un modèle de liberté politique basée sur le jugement consiste à lire les « écrits politiques de Kant ; mais afin de comprendre cette position, [à se rapporter] à la *Critique de la faculté de juger* [car] Kant était confronté à une situation analogue : la relation entre l'artiste, le créateur ou le génie et son public » [2]. Si la politique de Kant s'énonce du point de vue des spectateurs, en répercussion aux différents jugements d'appréciation, il paraît ainsi nécessaire de déduire la prétention à l'universalité des jugements sur la base d'un *sensus communis*. Il y a ainsi une relation d'analogie entre le couple artiste/public, dans le domaine du jugement esthétique, et le couple acteurs/spectateurs, dans le domaine du jugement historique. Les acteurs révolutionnaires créent la Révolution française comme le génie crée une œuvre, par un sens de l'originalité et de la nouveauté. Il s'ensuit que, dans le cadre de cette analogie, la Révolution française apparaît comme une *Idée esthétique* (et le monde politique comme un monde d'apparences publiques) : « Par une *Idée esthétique*, j'entends cette représentation de l'imagination qui donne beaucoup à penser, sans que toutefois aucune pensée déterminée, c'est-à-dire aucun concept, ne puisse lui être adéquate » [3]. L'*Idée esthétique* est l'objet d'un jugement esthétique pur (sans concept) faisant jouer l'imagination avec la faculté des Idées : « nous transfigurons même cette expérience [...] en obéissant pourtant à des principes qui trouvent leur siège plus haut, dans la raison » [4]. La

1. « Un tel phénomène dans l'histoire humaine ne s'oublie plus, car il a révélé dans la nature humaine une disposition et une faculté au mieux qu'aucun politicien n'aurait su faire surgir du cours des choses jusqu'à présent », E. Kant, *Conflit des Facultés*, II, 7, p. 127.
2. H. Arendt, *Juger*, p. 103.
3. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 49, p. 300.
4. E. Kant, *ibid.*, § 49, p. 300.

Révolution française constitue une *Idée esthétique* dans la mesure où, tout en étant l'objet d'une représentation particulière, elle tend « vers quelque chose qui est au-delà des limites de l'expérience et cherche ainsi à se rapprocher d'une présentation des concepts de la raison (des Idées intellectuelles) »[1]. En effet, la Révolution française apparaît comme un exemple de l'Idée de Liberté, la constitution républicaine comme une approximation de l'Idée morale de Droit. Mais en tant que l'Idée est, par définition, « imprésentable », elle demeure une tendance excédant la capacité de l'entendement à schématiser, car nul concept ne peut lui être totalement adéquat. Les spectateurs de l'événement révolutionnaire sont, par suite, analogues au public. L'enthousiasme qu'ils éprouvent communément à cette occasion est « idéaliste », dans la mesure où leur sentiment d'adhésion découle du libre jeu de l'imagination et de la raison, liant la représentation particulière de la Révolutions française aux intérêts généraux de l'Humanité. Ce jugement exprimé publiquement est, en tant que jugement esthétique pur, un jugement exemplaire. L'expression publique d'un jugement exemplaire issu du *sensus communis* apparaît ainsi comme un acte disposant d'une universalité esthétique (intersubjective), valable *a priori* pour tous les jugements possibles. Mais ce jugement n'a qu'une valeur réflexive : il ne détermine pas la Révolution française (qui, en tant qu'*Idée esthétique*, excède la capacité de l'entendement à schématiser), mais caractérise le goût des spectateurs[2]. Dans la mesure où elle se fonde sur le *sensus communis*, la manière de penser des spectateurs constitue bien le signe historique révélant une disposition spéciale de l'Humanité vis-à-vis du Bien, dont l'acte se résout dans l'apparition événementielle d'une communauté de spectateurs jugeant des affaires humaines en accord avec le principe de la communicabilité universelle des jugements subjectifs. Selon Arendt, la Révolution française n'est donc que l'*Idée esthétique* mettant en jeu une

1. E. Kant, *ibid.*, § 49, p. 300.

2. « Tout comme, dans les questions morales, la maxime de la conduite atteste la qualité de la volonté, les maximes du jugement témoignent de la « tournure d'esprit » [*i. e.* la manière de penser] dans les affaires du monde régies par la communauté », H. Arendt, *Juger*, p. 110.

autre révolution « bien plus importante » dans la manière de penser des spectateurs, telle qu'elle inscrit le principe de la pluralité dans le fonctionnement même de la pensée, révolution parallèle « à la première, [se produisant] à l'intérieur de l'esprit humain lui-même » par laquelle la liberté politique semble suivre le modèle de la liberté du jugement esthétique régulée par les maximes de la pensée et le sens de la communauté : « les conditions privées nous conditionnent ; l'imagination et la réflexion nous permettent de nous en *libérer* et d'atteindre cette impartialité relative qui est la vertu propre du jugement »[1].

La reprise exégétique d'un texte peut aussi être le lieu d'une création philosophique. Il n'en demeure pas moins que l'inventivité d'une telle démarche se situe dans la démarcation de la lettre du texte opérée par l'exégète ainsi que dans les liens souterrains qu'il tisse entre les œuvres du corpus. Il apparaît ainsi qu'Arendt semble construire le concept de pluralité à l'aune du *sensus communis*, compris comme un sens de la communauté lié à l'activité du jugement. Ce principe subjectif commun n'est pas tant la présence en chacun des facultés génériques de connaissance qu'un ensemble de normes issu du penser critique permettant l'universalisation du jugement esthétique. Ce sens de la communauté est ensuite utilisé dans le cadre spécifique de l'universalisation de la manière de penser des spectateurs de la Révolution, dotant ainsi le jugement esthétique d'une dimension politique : « quand on juge, on juge en tant que membre d'une communauté »[2]. Ainsi, le concept de pluralité permet, en retour, d'interpréter l'assemblée des spectateurs de la Révolution comme une communauté réelle orientée par le principe de la publicité et de la communicabilité universelle des jugements, plaçant la liberté politique dans la perspective de la faculté de juger régulée par les maximes de la pensée, et non dans celle de l'action individuelle régulée par les maximes de la moralité ou celle d'un quelconque jugement cognitif articulé autour d'un concept[3]. Le principe d'exemplarité et d'impartialité

1. H. Arendt, *ibid.*, p. 113.
2. H. Arendt, *ibid.*, p. 112.
3. Il n'en demeure pas moins que le principe de la faculté de juger possède, par analogie avec la forme de la détermination

du jugement issu de la « mentalité élargie » constitue ainsi, pour Arendt, la philosophie politique de Kant [1], car, tout comme le goût, la « pensée politique est représentative : je forme une opinion en considérant une question donnée à différents points de vue, en me rendant présentes à l'esprit les propositions de ceux qui sont absents » [2]. La qualité de la pensée politique est ainsi fonction de la pureté du jugement pris dans sa modalité esthétique, tel que l'imagination tient compte en pensée de tous les jugements possibles selon le principe régulateur de la communicabilité universelle : « le jugement [est] l'une des facultés fondamentales de l'homme comme être politique, dans la mesure où il le rend capable de s'orienter dans le domaine public, dans le monde commun » [3]. Dans la mesure où la communicabilité de la faculté de juger n'est fondée sur aucun concept, mais sur un principe de réflexion subjective du particulier commun à tous, cette dernière est réactivée par Arendt pour subvenir à la destruction des valeurs morales habituelles par le totalitarisme : « Qu'arrive-t-il à la faculté humaine de jugement quand elle est confrontée à des circonstances qui signifient la chute de toutes les normes coutumières et sont donc sans précédent au sens où les règles générales ne les prévoient pas, pas même comme exceptions à la règle ? Pour bien répondre à ces questions, il faudrait commencer par analyser la nature encore très mystérieuse du jugement humain » [4]. En

pratique, une dimension éthique. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 59, p. 340.

1. « Cette aptitude à une « mentalité élargie » qui rend les hommes capables de juger [...] fut découverte par Kant dans la première partie de sa *Critique du jugement*, encore qu'il ne reconnût pas les implications politiques et morales de sa découverte », H. Arendt, « Vérité et Politique » in *la Crise de la culture*, p. 308.

2. H. Arendt, « Vérité et Politique », *ibid.*, p. 307.

3. H. Arendt, « la crise de la culture », *ibid.*, p. 283.

4. H. Arendt, « Responsabilité personnelle et régime dictatorial » in *Responsabilité et Jugement*, p. 67. A cet égard, H. Arendt compare son actualité, à partir de laquelle il est nécessaire de réactiver les principes de la faculté de juger, au contexte de E. Kant, marquée par la destruction du dogmatisme métaphysique nécessitant un nouveau concept d'intersubjectivité. Le contexte de catastrophe dans lequel écrivent ces deux auteurs

dernière instance, il s'ensuit que le monde politique, tel qu'il se trouve lié aux jugements des spectateurs, se définit, tout comme l'œuvre d'art, comme pur apparaître, comme phénomène public, pour toute représentation subjective dont l'usage doit être régulé par un sens de la communauté : « l'élément commun à l'art et à la politique est que tous deux sont des phénomènes du monde public »[1] et « le critère approprié pour juger de l'apparaître est la beauté »[2]. Mais tandis qu'une théorie utopique aurait tendance à faire de l'œuvre d'art le médium privilégié de la communication politique, élargissant ainsi la théorie de l'art au domaine de la théorie politique, l'analogie arendtienne de l'art et de la politique signifie plutôt que les caractères publics et réflexifs des jugement esthétiques exprimés par les spectateurs peuvent, à bon droit, être élargis au domaine de la pensée politique.

La modalité politique du jugement de goût résiderait ainsi dans la dimension de publicité requise par le *sensus communis* à titre de principe régulant l'usage de la faculté de juger. Cette modalité conduit, en retour, à présenter les phénomènes du monde politique comme un ensemble d'apparences devant être réfléchies, par analogie avec le beau, selon la « mentalité élargie », et non éprouvées de manière pathologique et partiale. Ce principe se trouve ensuite appliqué dans le cadre de l'interprétation de la manière de penser des spectateurs de la Révolution française. Néanmoins, la reconnaissance arendtienne d'une modalité politique du jugement de goût utile à la compréhension de la 2de section du *Conflits des Facultés* a pu être critiquée. Ces critiques passent par la remise en cause de l'usage qu'Arendt fait du jugement réfléchissant : l'élargissement du domaine esthétique au domaine de la pensée politique est jugé excessif, tant du point de vue de la lettre kantienne qu'au regard des conséquences théoriques relatives à l'ontologie du monde politique. L'effet de ces

semble ainsi devoir être pris en compte afin de comprendre l'usage qu'ils font de la faculté de juger, tant relativement au totalitarisme qu'au regard de la Révolution française.

1. H. Arendt, « La crise de la culture » in *la Crise de la culture*, p. 279.

2. H. Arendt, *ibid.*, p. 269.

critiques est ainsi d'inquiéter la synthèse réconciliatrice d'Arendt, telle qu'elle fait dépendre le monde politique de la reconnaissance d'un sens de la communauté au principe du jugement subjectif, liant harmonieusement la pluralité au spectacle d'un monde représenté comme commun (universalité subjective et esthétique) dans une interprétation « communautaire »[1] de la 2de section du *Conflit des Facultés*. D'une part, la critique d'Habermas vise à désolidariser le monde politique de la simple faculté de juger, en insistant sur la séparation de cette dernière de la pratique et de la connaissance : il demeure sceptique sur le fait que la faculté de juger puisse constituer un médium privilégié pour penser le monde politique et un fondement non-arbitraire pour une philosophie politique. D'autre part, Lyotard critique l'utilisation de la philosophie politique du jugement issue de la synthèse arendtienne de Kant, et cela dans le cadre de l'interprétation du *Conflit des Facultés* qui en découle. La critique de Lyotard vise ainsi à fonder la manière de penser des spectateurs de la Révolution française, non sur la représentation sentimentale universellement communicable permise par l'usage du *sensus communis* inscrit dans la faculté de juger, mais sur le sentiment du sublime lié à la loi morale. À rebours du geste arendtien qui, par la reconnaissance d'un principe d'intersubjectivité inscrit dans le fonctionnement même de la faculté de juger, décrit le monde politique comme un pur apparaître public, ces critiques visent toutes deux à solidariser le monde politique d'une attitude morale et cognitive (et non simplement esthétique) propre aux spectateurs, tant par la révision ontologique du monde politique que par l'exégèse de la manière de penser des spectateurs de la Révolution française. Néanmoins, il convient de remarquer que l'exégèse d'Arendt est inséparable de son contexte historique, car la synthèse harmonieuse qu'elle développe a essentiellement pour visée de réconcilier les hommes avec un monde public et commun, par l'intermédiaire de la réactivation de la faculté de juger dans un contexte historique de

1. Les spectateurs se réfléchissant sous le « Nous » de la pluralité, à partir d'un *sensus communis* compris comme un sens de la communauté.

catastrophe morale[1]. À ce titre, si elle ne peut être critiquée en tant que telle, l'importance accordée au contexte dans la démarche d'interprétation, dotant cette dernière d'une valeur « performative », a certainement eu un rôle déterminant, incitant Arendt à se démarquer de la lettre du texte en l'adaptant aux exigences du présent, et, peut-être, à croire qu'elle avait compris Kant « bien mieux [...] qu'il ne s'est compris lui-même »[2], en dégageant de son œuvre une philosophie politique qu'il n'avait pourtant jamais écrite. Les critiques d'une telle interprétation peuvent être liées aux points de vue philosophiques de leurs auteurs, tels qu'ils en déterminent la pré-compréhension : d'une part, la théorie communicationnelle déterminant l'assise conceptuelle nécessaire aux procédures de discussion rationnelle comme fondement de la philosophie politique, d'autre part, le « post-modernisme » caractérisé par l'hétérogénéité irréductible des jeux de langage.

La critique habermassienne d'un modèle politique issu de la faculté de juger.

Dans un premier temps, Habermas reconnaît l'importance de l'interprétation arendtienne de Kant, telle qu'elle décèle dans la faculté de juger les prémisses d'une philosophie politique basée sur l'intersubjectivité. La « redécouverte » par Arendt « de l'analyse kantienne du jugement pour une théorie de la rationalité » est ainsi qualifiée de « réalisation de la plus haute importance »[3]. À ce titre, cette exégèse constitue une « première approche du

1. J.-F. Lyotard remarque ainsi une vertu « protectrice » de la lecture arendtienne de E. Kant : « Et si Arendt ne s'est pas attachée, dans les séminaires de 1970 à l'Analytique du sublime, où retentit l'épouvante de l'abandon, c'est, je pense, que le désir de protéger et d'être protégée contre l'insupportable [...] l'emporte sur l'intrépidité obstinée de son enquête », J.-F. Lyotard, « Le survivant » in *Hannah Arendt, politique et pensée*, p. 300.

2. E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 263.

3. J. Habermas, « On the German jewish heritage » in *Telos*, n° 44, 1980, p. 128.

concept de rationalité communicative élaboré dans la parole et l'action même », s'orientant vers le « projet d'une éthique communicationnelle qui met la raison pratique en relation avec l'idée d'un discours universel »[1]. En cela, l'interprétation arendtienne, en tant qu'elle met en évidence, à partir de l'analyse du *sensus communis*, une exigence de rationalité et de d'intersubjectivité immanente au discours, constitue une source primordiale pour l'édification d'une éthique communicationnelle. Habermas ne critique donc pas l'interprétation arendtienne de Kant en elle-même, mais bien plutôt une prétention qui voudrait faire de cette exégèse un modèle pour l'édification du monde politique. Habermas se trouve face à un dilemme : d'une part, l'interprétation arendtienne ouvre un monde politique axé sur un concept communicationnel de pouvoir, d'autre part, en tant qu'elle se fonde sur la seule faculté de juger, « elle mène à des absurdités »[2]. Habermas semble ainsi adresser ses critiques dans le but de déterminer les restrictions devant être apportées à l'interprétation arendtienne du jugement afin de pouvoir utiliser légitimement le concept d'une éthique communicationnelle dans le contexte des sociétés modernes complexes, dont le fonctionnement outrepasse en fait le consensus immédiat des assentiments subjectifs. Cette critique de l'extension du principe de la faculté de juger au domaine politique suit deux axes : d'une part, d'un point de vue factuel et descriptif, une telle entreprise est jugée « inimaginable dans une quelconque société moderne »[3], d'autre part, relativement à sa validité, une telle prétention apparaît comme « un retrait dans la théorie contractualiste de la loi naturelle »[4].

Afin de distinguer clairement la force du pouvoir politique, Arendt lie le fait de la pluralité à l'idée d'un « nouveau commencement » permettant la liberté politique, et cela par l'intermédiaire de la capacité humaine à se représenter comme membre d'une communauté à chaque fois que l'individu juge publiquement.

1. J. Habermas, *ibid.*, p. 130.
2. J. Habermas, « Hannah Arendt's communications concept of Power » in *Social Research*, n° 44, p. 15.
3. J. Habermas, *ibid.*
4. J. Habermas, *ibid.*, p. 24.

L'action ou le pouvoir politique (« *to act in concert* »), tels qu'ils dépendent d'une « opinion sur laquelle nombreux était ceux qui s'accordaient publiquement »[1], ne peuvent dès lors s'incarner que dans des « cas extrêmes »[2] : l'intérêt de Kant pour l'adhésion publique des spectateurs pour la Révolution française est ainsi redoublé par l'intérêt d'Arendt pour la Révolution américaine, la Commune de Paris, la Révolution russe, le soulèvement hongrois de 1956. Ces « cas extrêmes » éclairent par contraste et de manière événementielle le fonctionnement normal des démocraties représentatives comme des déformations et non comme des expressions du modèle de liberté politique, car elles ne peuvent se définir simplement par « l'accord de ceux qui tiennent ensemble conseil dans la visée d'agir en commun ». Arendt « devient la victime d'un concept du politique qui est inapplicable aux conditions modernes »[3] lorsqu'elle fonde l'action et la pensée politique (la généralisation des standards et la légitimation des normes) sur le sens de la communauté et le point de vue universel (communicabilité universelle issue de la mentalité élargie) permis par la faculté de juger, dans le cadre historique de l'expression spontanée et imprévisible de la liberté humaine. Selon Habermas, cette situation de communication non contrainte impliquant également chaque membre, telle qu'elle est ramenée par Arendt du domaine transcendantal au domaine de l'intersubjectivité politique, conduit à sous-estimer la violence structurelle de la discussion et la nécessité d'argumenter. Bien qu'elle décrive une situation idéale, dont le rappel « n'est que trop justifié lorsque les théories systématiques sont coupées des théories de l'action »[4], c'est-à-

1. H. Arendt, *De la Révolution*, p. 108.
2. J. Habermas, *ibid.*, p. 9.
3. J. Habermas, *ibid.*, p. 14.
4. J. Habermas, *ibid.*, p. 19. « Son intention immédiate était [...] de résoudre les confusions conceptuels qui résultaient d'une tentation spécifiquement moderne réduisant la pratique politique des citoyens à une sorte d'action instrumentale ou d'interaction stratégique », J. Habermas, « On the German jewish heritage » in *Telos*, n° 44, 1980, p. 128. « Les deux penseurs [Arendt et Habermas] s'accordent pour dire que l'existence [de l'espace public] comme sphère d'entente politique était à ce moment menacée avant tout par la domination des comporte-

dire lorsque le domaine politique est ramené au simple usage de la force au détriment d'un pouvoir s'originant dans l'accord et le consentement public, il n'en demeure pas moins qu'une telle situation de communication intacte est nécessairement peu réaliste s'il elle ne se fonde sur des procédures argumentées disposant d'une base cognitive. Dépourvue d'une assise conceptuelle, elle semble alors n'intervenir que dans des « cas extrêmes » de surgissement et d'expression spontanée de la « mentalité élargie », ne pouvant faire l'objet d'une quelconque normalisation. C'est là la conséquence de l'analogie de l'esthétique et de la politique, permettant de juger d'un événement historico-politique comme d'une véritable *Idée esthétique*.

Cette critique visant le manque de fondement rationnel de l'action politique arendtienne se fonde sur « l'abysse existant entre la connaissance et l'opinion ne pouvant être résolue par l'argumentation »[1]. La faculté de juger ne pourrait ainsi constituer le modèle de la réflexion politique dans la mesure où sa prétention à l'universalité n'est que subjective et idéelle : une telle faculté apparaîtrait alors comme un fondement politique arbitraire. L'a-conceptualité de la faculté de juger et l'idéalité du *sensus communis* (universalité esthétique) « empêchent Arendt de comprendre le processus visant à s'accorder autour de questions pratiques comme un discours rationnel »[2], c'est-à-dire comme un discours objectif et argumenté disposant d'un ancrage dans la théorie de la connaissance. Selon Habermas, « l'abysse existant entre la connaissance et l'opinion » mène la réflexion politique arendtienne à un « enfermement dans l'intime »[3], dans le caractère privé de la représentation affirmant son caractère subjectif et arbitraire. Pour préserver le caractère public de la prétention subjective à l'universalité, Arendt ferait alors retraite dans une théorie jusnaturaliste et contractualiste de l'État. Elle assurerait la

ment orientés vers la consommation privée », A. Honneth, *le Droit de la liberté*, p. 430.

1. J. Habermas, « Hannah Arendt's communications concept of Power » in *Social Research*, n°44, p. 23.

2. J. Habermas, *ibid.*, p. 22.

3. J. Allard, *Kant et Dworkin*, p. 156.

fondation normative de la réflexion politique par le sens de la promesse et par « la pratique d'auto-détermination des citoyens [imputée] à un sujet de la société dans son ensemble »[1]. Il faut en effet remarquer qu'Arendt s'appuie sur le fait que la prétention subjective à la communicabilité universelle exige l'assentiment d'autrui « comme si elle résultait d'un contrat originaire dicté par l'humanité elle-même »[2]. Ainsi, le modèle républicain, l' « organisation » de la pluralité, telle que « les citoyens sont considérés comme un seul acteur collectif, reflet de l'ensemble et agissant en son nom »[3], semble principalement découler d'une philosophie de la conscience subjective, dont la représentation semble apte à constituer par elle-même et de manière autonome le critère de l'intersubjectivité, cela sans se référer à une quelconque base cognitive. Le jugement accorde ainsi à la communicabilité une valeur en-soi infinie, dont il constitue, par son exemplarité même, le seul critère, cela sans préjuger d'un quelconque critère hétérogène à l'immanence de son exercice. Dans la mesure où le jugement exemplaire apparaît comme le pouvoir « de juger *a priori* de la communicabilité des sentiments qui sont associés à une représentation donnée (sans médiation d'un concept) »[4], la faculté de juger n'est pas tant le moyen procédural par lequel une communauté républicaine serait produite, que son fondement normatif : l'« organisation » de la pluralité et le *sensus communis* inscrit dans la faculté de juger entretiendraient une relation commune d'entre-expression, tirant sa légitimité de l'exemplarité de son exercice. L'idée que la prétention à la communicabilité fait appel à une sorte de « contrat originaire dicté par l'humanité elle-même »[5] et constitue dès lors une fin en soi, impliquant que l'exercice de la faculté de juger est inhérent à l'existence d'une communauté républicaine, se distingue d'une communicabilité se trouvant instrumentalisée par une théorie systémique de la société moderne dont le but serait principalement d'obtenir des accords localisés dans l'ici et le maintenant (« détranscendatalisés »). Le

1. J. Habermas, *Droit et Démocratie*, p. 323.
2. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 41, p. 282.
3. J. Habermas, *ibid.*, p. 323.
4. E. Kant, *ibid.*, § 40, p. 281.
5. E. Kant, *ibid.*, § 41, p. 282.

fondement d'une telle communication ne dériverait plus de la faculté de juger, mais d'une assise conceptuelle et cognitive circonscrivant l'usage du langage : « la théorie de la discussion écarte les figures de pensée de la *philosophie de la conscience* »[1]. Selon Habermas, le concept arendtien de pouvoir constitue une tentative « peu réaliste » menant « à des absurdités »[2] car la *praxis* politique n'est plus axée sur la faculté théorique ou pratique mais sur une réflexion désintéressée dont la communicabilité constitue la seule fin. Habermas remarque ainsi qu'« Arendt résiste naturellement à injecter une analyse fonctionnaliste dans le cadre de sa théorie de l'action politique. De son point de vue, la sphère des affaires humaines ne doit pas être mise à distance par les standards objectifs des sciences sociales »[3].

Cette résistance est due au fait que, selon Arendt, aucune base conceptuelle ne peut assurer de manière autonome le fonctionnement démocratique, dans la mesure où le surgissement d'une catastrophe historique peut entraîner la destruction de la spontanéité politique et la chute des valeurs régulant les procédures de décision tout en conservant une apparence de conformité institutionnelle. Il est donc préférable de substituer des critères formels immanents à la pensée représentative à des critères issus de l'objectivation scientifique dans le problème de la généralisation normative. La « mentalité élargie » permet de juger « lorsque nous sommes confrontés à quelque chose que nous n'avions encore jamais vu et pour lequel nous ne disposons d'aucun critère »[4], se trouvant ainsi liée aux « cas extrêmes » dans lesquels il est nécessaire de pouvoir juger sans disposer d'une base cognitive préalable. En effet l'exigence d'un fondement cognitif du pouvoir commun qui assurerait son statut de discours rationnel distinct du préjugé et de l'idéologie, à partir duquel la faculté de juger serait réduite à son talent de subsomption, présuppose un monde nor-

1. J. Habermas, *Droit et Démocratie*, p. 323.
2. J. Habermas, *ibid.*, p. 15.
3. J. Habermas, « Hannah Arendt's communications concept of Power », in *Social Research*, n° 44, p. 18.
4. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 54.

malisé, un « Tout universel bien connu »[1]. Or Arendt estime qu'une telle présupposition est fallacieuse car le monde politique moderne dans sa complexité ne peut en aucun cas être saisi sous un ensemble de standards objectifs, tout comme le monde historique ne peut être réfléchi sous la supposition d'une norme universelle de progrès. La « mentalité élargie », dans le sillage de laquelle l'action politique apparaît comme un nouveau commencement, ne peut être réduite au pouvoir de subsumer, car « la perte des critères détermine effectivement le monde moderne dans sa facticité »[2]. La forme réflexive de la faculté de juger, telle qu'elle ne subsume pas seulement le particulier sous la règle universelle, mais permet de juger suivant le *sensus communis* lorsque la règle manque, ne semble pas pouvoir être réduite, comme le pense Habermas, à « une intuition ultime et à une conviction »[3] toutes deux arbitraires. Faire du jugement esthétique universel *a priori* une donnée arbitraire revient à présupposer « qu'on ne peut compter sur le jugement des hommes que là où ils sont en possession de critères »[4]. Or, le *sensus communis* permet d'assurer la communicabilité universelle du jugement en l'absence de règles objectives (en sauvegardant l'autonomie de la faculté de juger), car il est lui-même une norme formelle immanente au jugement, « une règle universelle que l'on ne peut indiquer »[5] dont le jugement pur est un exemple. L'usage de la faculté de juger constitue lui-même un standard critique, rendant superflue la référence à un ensemble de critères hétérogènes : « la sphère des affaires humaines ne doit pas être mise à distance par les standards objectifs des sciences sociales »[6].

La critique d'Habermas, visant à opposer l'opinion commune aux critères objectifs dans la régulation des procédures de décision, place Arendt du côté d'une sorte de scepticisme désenchanté. Faisant du monde politique un pur espace d'apparences

1. H. Arendt, *ibid.*, p. 54.
2. H. Arendt, *ibid.*, p. 56.
3. J. Habermas, *ibid.*, p. 22.
4. H. Arendt, *ibid.*, p. 55.
5. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 18, p. 217.
6. J. Habermas, *ibid.*, p. 18.

publiques sans assise cognitive, elle douterait, selon Habermas, qu'il soit possible « de produire un standard critique et de distinguer entre les convictions illusoires et non-illusoires »[1]. Or, la faculté de juger, en tant que pensée critique dont les maximes sont immanentes à son usage exemplaire, permet justement de sortir du régime impliqué par la distinction du dogmatisme et du scepticisme. Tout comme la « révolution copernicienne » permet de juger au-delà du scepticisme sans se raccrocher à une métaphysique dogmatique, tout comme le jugement de goût permet un jugement universellement communicable sans se rapporter aux règles objectives de perfection, la pensée représentative d'Arendt permettrait de juger dans le cadre des catastrophes morales et des événements sans précédents qui caractérisent le monde moderne dans sa facticité : « la perte des critères, [...] qui ne peut être révoquée par aucun retour au bon vieux temps ni par l'établissement de nouvelles valeurs et de nouveaux critères, n'est catastrophique pour le monde moral que si l'on admet l'idée que les hommes ne seraient pas du tout en mesure de juger les choses par eux-mêmes, que leur faculté de juger serait insuffisante pour poser un jugement originel et qu'on ne pourrait attendre d'elle rien de plus que l'application correcte de règles connues et la mise en œuvre adéquate des critères établis »[2].

Il apparaît ainsi qu'Arendt reste attachée au contexte philosophique de la modernité[3], dans la mesure où elle lie l'exigence

1. J. Habermas, *ibid.*, p. 23.
2. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 56.
3. Il est significatif de voir que la modernité surgit autour d'un problème concernant l'art : la querelle des anciens et des modernes. A ce titre, la *Critique de la faculté de juger*, en tant qu'elle distingue la beauté de la perfection, prend résolument partie pour les modernes, dont elle participe, à travers sa conception du sentiment, à forger les conditions de réception esthétique. Il n'est dès lors pas étonnant de voir Arendt développer une analogie entre l'œuvre d'art et le monde politique moderne, dans une constante référence au *Conflit des Facultés*, tel qu'il applique les principes du jugement de goût au monde des affaires humaines : le monde moderne ne se donne plus comme le produit d'un ensemble de valeurs stabilisatrices, mais comme un ensemble

de compréhension du caractère à la fois révélateur et sans précédent de l'« actualité » à l'usage élargi de la faculté de juger prise, non en tant que pouvoir de subsumer, mais comme pouvoir « de juger *a priori* de la communicabilité des sentiments qui sont associés à une représentation donnée (sans médiation d'un concept) »[1], tirant d'elle-même les principes qui font de son usage une activité rationnelle (non-arbitraire), bien qu'a-conceptuelle : « la modernité ne peut ni ne veut emprunter à une autre époque les critères en fonction desquelles elle s'oriente ; elle est obligée de puiser sa normativité en elle-même »[2]. Il est ainsi étrange de voir Habermas critiquer l'arbitraire d'une « intuition fondamentale » sur laquelle Arendt ferait reposer tout l'édifice de la réflexion politique, dans la mesure où, par ailleurs[3], il se montre parfaitement conscient du fait que l'intervention dans le monde des affaires humaines de la faculté de juger esthétique et de la communicabilité qui lui est immanente constitue la solution choisie par la « tradition de la modernité » pour critiquer le schème téléologique d'un progrès homogène issu de l'Histoire universelle, faisant du monde politique un ensemble d'apparences dont l'intersubjectivité n'est fondée sur aucun concept, mais sur la subjectivité du jugement du goût capable de réfléchir d'un point de vue universel. Etablir les conditions exemplaires de la communicabilité universelle permise

d'apparences qu'il convient de juger de manière rationnelle (non-arbitraire) en l'absence de concept, c'est-à-dire de manière esthétique. « En théorie, nous nous retrouvons aujourd'hui dans la même situation que celle dans laquelle s'est trouvé le XVIIIe siècle à l'égard des simples jugements de goût. », H. ARENDT, *Responsabilité et Jugement*, p. 190.

1. E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 40, p. 281.
2. J. HABERMAS, *le Discours philosophique de la modernité*, p. 8.
3. J. HABERMAS, « Digression à propos des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Schiller » in *le Discours philosophique de la modernité*, p. 54-60. « [Schiller] s'en est tenu à la dimension esthétique [...] de la faculté de juger pour, en vérité, en faire un usage qui relève de la philosophie de l'histoire. Ainsi a-t-il implicitement amalgamé l'un à l'autre le concept kantien de jugement et celui, légué par la tradition, qui, à la suite d'Aristote (et jusque chez Hannah Arendt), n'avait jamais complètement été dissocié de la conception politique du sens commun ».

par le jugement esthétique vise justement à lutter contre l'arbitraire habituellement allégué à l'exercice subjectif (idiosyncrasique) des facultés, afin d'opérer, dans le jugement de goût, « une résurrection du sens communautaire détruit »[1]. Il s'ensuit qu'articuler une théorie politique à une *philosophie de la conscience* ne conduit pas nécessairement à considérer les citoyens comme un seul acteur collectif selon le modèle d'une volonté générale unifiante, cela au détriment d'une « institutionnalisation de procédures et de conditions appropriées de la communication »[2] permise par la théorie langagière de la communication. L'antinomie de la *Critique de la faculté de juger*, en faisant du *sensus communis* une Idée, inscrit la communicabilité universelle dans le fonctionnement même de la subjectivité à titre régulateur (« mentalité élargie ») et selon une universalité seulement esthétique (prétention subjective). L'antinomie du jugement de goût, en tant qu'elle exige du jugement pur la possibilité de sa communicabilité universelle sans étendre cette prétention dans un registre objectif, implique, sinon de disputer par arguments, au moins de discuter des points de vue respectifs. Elle préserve ainsi la possibilité d'une discussion visant à prendre en compte, au-delà de la réflexion subjective élargie par l'imagination des jugement *possibles*, les différents points de vues *réels* s'exprimant publiquement (si tant est qu'ils apparaissent eux-mêmes comme issus d'un jugement esthétique pur), et constitue bien un fondement régulateur pour une théorie de la communication considérant principalement l'activité des participants : « la pertinence du rapport des jugements de goût et du public lui [Kant] permit d'affirmer, contrairement à l'adage courant, que les jugements de goût sont soumis à la discussion. [...] Ainsi le goût, dans la mesure où il fait appel à un sens commun, est l'opposé des sentiments privés »[3]. Dès lors, il semble bien qu'une théorie de la communication fondée sur l'antinomie du jugement de goût ne soit pas arbitraire : elle ne prononce pas son adhésion à partir d'une « intuition » privée, mais à partir d'un point de vue élargi impliquant l'intersubjectivité. Il s'ensuit que le modèle politique qui

1. J. Habermas, *ibid.*, p. 57.
2. J. Habermas, *Droît et Démocratie*, p. 323.
3. H. Arendt, « La crise de la culture » in *la Crise de la culture*, p. 283.

en découle n'est pas nécessairement une personnification de la communauté sous le registre d'une volonté générale scellée par la promesse des participants : la subjectivité de la prétention à l'universalité ouvre en effet l'espace de la discussion sous le registre de la pluralité et ne conduit pas à une universalité logique unifiant les différents points de vue sous un concept. Le modèle politique qui en découle, s'il peut être caractérisé comme républicain (dans la mesure où il repose sur la communauté d'opinion), se distingue d'une unification contractualiste des points de vue : la similitude entre les points de vue repose uniquement sur les caractéristiques formelles du jugement. Le contrat et la promesse que signale Habermas sont inscrits à titre régulateur dans l'usage subjectif des facultés de connaissance. La critique d'Habermas, faisant d'Arendt une théoricienne anachronique du contrat social reposant sur la promesse des sujets, annihilant de ce fait la pluralité dans un concept personnifié de volonté générale, écrase ainsi le *comme si* de la philosophie transcendantale : « Chacun attend et exige de chacun qu'il prenne en compte cette communication universelle, pour ainsi dire *comme si* elle résultait d'un contrat originaire dicté par l'humanité elle-même »[1]. Il s'ensuit que la promesse, sur laquelle repose le contrat, n'a pas la signification objective d'un abandon concerté et simultané du droit de nature, mais signifie que les participants de la discussion n'inclinent pas « secrètement à s'excepter »[2] du jeu de la communicabilité et de la publicité requise par le jugement pur. Dès lors, il ne semble pas qu'Arendt se retire « dans la théorie contractualiste de la loi naturelle »[3], mais qu'elle dote la pluralité, par l'intermédiaire de l'antinomie du jugement de goût, d'une capacité immanente de régulation des décisions publiques, à partir de laquelle le monde politique, bien loin de s'unifier autour du concept personnifié d'une volonté générale, s'identifie à un « champ » d'opinions singulières (non partiales) partageant des caractéristiques formelles par lesquelles elles peuvent prétendre à une communicabilité (sans la médiation d'un concept).

1. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 41, p. 282.
2. E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Ier supplément, p. 49.
3. J. Habermas, « Hannah Arendt's communications concept of Power » in *Social Research*, n° 44, p. 24.

La position de Lyotard.

Sans pour autant remettre en cause pour elle-même une interprétation dont il demeure tributaire, Habermas critique la théorie arendtienne du jugement du point de vue des conséquences qu'elle implique dans la théorie politique. La critique habermassienne de l'interprétation arendtienne vise principalement la mobilisation d'une *philosophie de la conscience* (quand bien même celle-ci dispose d'un principe immanent d'universalisation) dans la théorie politique, qu'il juge « peu réaliste ». Quoiqu'elle puisse être aussi réduite au déni d'une philosophie politique inscrite dans le jugement de goût, la démarche de Lyotard se présente différemment. Selon lui, analyser le *sensus communis* comme un sens de la communauté constitue une erreur, de telle sorte qu'un doute est jeté sur la modalité politique du jugement du strict point de vue de la philosophie kantienne. L'illusion dont Arendt aurait été la victime consisterait dans l'analyse anthropologique et sociologisante de processus qui, pour Lyotard, sont exclusivement transcendantaux : le *sensus communis* ne présupposerait pas une communauté réelle, la communicabilité universelle ne pourrait en rien être comparée au principe de publicité. En rendant illusoire la dimension « communautaire » du *sensus communis*, Lyotard est ainsi conduit à questionner la dimension politique du jugement de goût. En renfermant le *sensus communis* dans l'intimité de la réflexion et l'esthétique dans le domaine de la pure subjectivité (et non plus, comme le voulait Arendt, de l'intersubjectivité), il ouvre la voie à une seconde déduction de la manière de penser des spectateurs de la Révolution, autour du sublime : « Ce n'est donc pas n'importe quelle phrase esthétique, mais celle du sublime extrême qui peut apporter la preuve que l'humanité est en progrès constant vers le mieux »[1]. Pour autant, le sublime étant dépourvu d'une quelconque déduction transcendantale, d'un quelconque principe *a priori* d'universalisation, « Kant s'avance très loin dans

1. J.-F. Lyotard, *le Différend*, Kant 4, § 6, p. 244.

l'hétérogénéité, de sorte que l'antinomie esthétique paraît plus difficile pour le sublime que pour le beau »[1]. Il conviendra donc, dans un premier temps, d'exposer les raisons pour lesquelles Lyotard nie l'élargissement du *sensus communis* en un sens de la communauté, avant de considérer la manière dont il déduit la manière de penser des spectateurs à partir du sublime.

1. La critique du sens de la communauté

Selon Lyotard, l'interprétation arendtienne du jugement kantien, telle qu'elle met en évidence la dimension politique du jugement de goût, s'inscrit dans une longue lignée de lectures néo-kantiennes marquées par l'illusion : « l'appel à autrui, contenu dans le beau, peut lui-même donner lieu à contresens »[2]. Il lui suffit, en effet, de rappeler que l'intérêt subjectif du goût pour la sociabilité est, selon Kant, un intérêt « empirique »[3] n'entrant en rien dans la détermination du pur jugement de goût, effectué quant à lui à partir de principes transcendantaux. Lyotard affirme ainsi qu'Arendt, donnant une analyse empirique de principes transcendantaux, est victime d'une illusion conduisant à « anthropologiser » la première partie de la *Critique de la faculté de juger*. Deux aspects des conférences de 1970 sur la faculté de juger permettent d'instruire cette critique : d'une part, Arendt remarque que si la détermination transcendantale de la loi morale vaut pour tout être intelligible pris comme fin en soi, la détermination du jugement de goût s'applique, quant à elle, aux seuls êtres humains[4]. Or, la fin dernière des êtres humains, pris en tant qu'espèce, est la « société

1. J.-F. Lyotard, *ibid.*, § 5, p. 243.
2. J.-F. Lyotard, « Sensus Communis » in *le Cahier*, n° 3, 1987, p. 79.
3. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 41, p. 282.
4. « La première partie [de la *Critique de la faculté de juger*] parle des hommes au pluriel, tels qu'ils sont vraiment et tel qu'ils vivent en société [...]. La différence la plus déterminante entre la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la faculté de juger* est que les lois morales de la première valent pour tous les êtres intelligibles, alors que la validité des règles de la seconde se limite strictement aux êtres humains », H. Arendt, *Juger*, p. 31.

civile »[1]. Il s'ensuit que, en réunissant ainsi les deux parties de la *Critique de la faculté de juger*, la question du jugement de goût se trouve indexée sur la finalité proprement humaine qu'est la sociabilité. Le pur jugement de goût servirait, d'un point de vue anthropologique, l'intérêt final de la Nature. La culture jouerait ainsi le rôle de médiation entre le jugement désintéressé et la fin dernière de l'espèce humaine : « les beaux-arts et les sciences, qui, par un plaisir susceptible d'être universellement communiqué, ainsi que par la politesse et le raffinement requis pour la société, rendent l'être humain, sinon moralement meilleur, du moins plus civilisé, gagnent très largement sur la tyrannie du penchant sensuel et préparent ainsi l'homme à une maitrise où seule la raison doit avoir du pouvoir »[2]. Le goût kantien, contrairement à la tradition empiriste, n'a pas pour principe déterminant le plaisir sensible provoqué par l'objet : dans cette mesure, il participe bien au plan de la Nature visant à développer les dispositions rationnelles de l'être humain au détriment de ses penchants pathologiques. D'autre part, cette lecture anthropologique du goût conduit Arendt à minimiser le statut transcendantal du jugement. À ce titre, il faut remarquer que les citations des textes kantiens qu'elle donne dans ses conférences sont systématiquement expurgées des termes transcendantaux, donnant ainsi prise à la critique de Lyotard : « point de vue général » se substitue à « point de vue universel », tandis que les termes « empirique » (caractérisant l'intérêt du goût pour la société), « *a priori* », « comme si » (fixant le statut transcendantal du jugement) sont omis[3]. Dès lors, l'interprétation d'Arendt constituerait une « anthropologisation » de la *Critique de la faculté de juger*, non pas dans la mesure où elle ferait le

1. E. Kant, *ibid.*, § 83, p. 430.
2. E. Kant, *ibid.*, § 83, p. 431.
3. « Faire appel au jugement de ses semblables est, dans l'exposé qu'en donne Kant, une requête purement formelle qui n'a rien à voir avec quelque relation déterminée de communauté que ce soit (d'où son affirmation réitérée que le jugement s'exerce *a priori*). Arendt n'envisage jamais sérieusement le poids qu'il faut accorder à cet *a priori*, et elle n'affronte pas non plus véritablement la question de la nature de la communauté jugeante à laquelle nous sommes censés faire appel », R. Beiner, *Hannah Arendt et la faculté de juger*, p. 192.

contre-sens d'analyser la réceptivité du goût kantien à la lumière de la tradition empiriste substituant l'attrait sensible à l'imagination, mais du fait qu'elle projette sur l'Idée du *sensus communis* le fait empirique de la pluralité humaine, qu'elle situe l'unité de la *Critique de la faculté de juger* dans un intérêt cosmopolite des êtres humains pour la sociabilité régulé par un sens de la communauté inscrit dans l'usage subjectif des facultés : « Pour [Kant], le sens commun ne voulait pas dire un sens commun à nous tous, mais strictement le sens qui nous fait former avec les autres une communauté, qui nous en rend membres et nous permet de communiquer les choses que nous fournissent nos cinq sens privés »[1]. Le contre-sens d'Arendt se situerait donc, non dans l'interprétation des conditions subjectives de possibilité d'un jugement esthétique pur, mais dans une lecture réaliste et sociologisante du lien fixé par la déduction transcendantale entre jugement pur et universalité esthétique. Si Lyotard ne conteste pas que le principe de la déduction transcendantale, à partir de la supposition d'un *sensus communis*, réside dans les conditions subjectives fixant la pureté du jugement de goût (*i. e.* : son caractère réflexif), il nie pour autant que ce rapport fonde un principe d'intersubjectivité, un sens de la communauté utile à la mise en place d'un « espace public ». La raison en est que le sentiment du beau ne se suffirait plus à lui-même dans la détermination du jugement esthétique, mais devrait, pour prétendre à l'universelle communicabilité, être annexé sur une finalité externe à l'usage purement subjectif des facultés, sur une prétention à la publicité. Selon lui, au contraire, le terme de *sensus communis* définit en propre le libre jeu des facultés génériques de connaissance dans l'ordre d'une finalité subjective. Il s'ensuit que la communicabilité effective ne détermine pas la pureté du jugement. Dès lors, la communicabilité se déduit de la pureté du jugement subjectif : « la communicabilité est à proportion de la pureté, transcendantalement. Empiriquement, la pureté s'estime à la communicabilité »[2]. Si la communicabilité déterminait la pureté du jugement, le jugement désintéressé sup-

1. H. Arendt, *Responsabilité et Jugement*, p. 191.

2. J.-F. Lyotard, « Sensus Communis » in *le Cahier*, n° 3, 1987, p. 86.

poserait dès lors un intérêt final pour la sociabilité, de sorte que le plaisir esthétique résulterait moins de l'accord subjectif des facultés que de l'occurrence d'un accord intersubjectif. Arendt pense trouver le fondement d'un intérêt final pour la sociabilité dans le jugement de goût lorsque Kant affirme que la communicabilité exige l'assentiment d'autrui « comme si elle résultait d'un contrat originaire dicté par l'humanité elle-même »[1], tout en omettant le « comme si » lorsqu'elle cite ce texte. Lyotard remarque ainsi que le statut transcendantal du *sensus communis* « ne dispense pas Kant de repasser par l'anthropologie pour en exposer la nature »[2] dans le paragraphe 40, tout en ayant soin de remarquer, dans le paragraphe 41, que « cet intérêt qui s'attache indirectement au beau par l'intermédiaire de la société, et qui est empirique, n'a toutefois ici aucun importance pour nous qui n'avons à considérer que ce qui peut se rapporter *a priori* [...] au jugement de goût »[3].

La communauté esthétique est de l'ordre du transcendantal : elle apparaît, comme une Idée, dans l'usage seulement subjectif des facultés de représentation, et ne s'articule en rien à la finalité empirique de la discussion ou à l'exigence de produire un accord réel. La réflexion esthétique ne s'interrompt pas lorsqu'un consensus intersubjectif est produit, dans la mesure où cette dernière a trait exclusivement à l'accord subjectif des facultés. Ainsi, lorsque Arendt décrit le *sensus communis* comme « espace public potentiel », impliquant qu'un tel espace se réalise empiriquement par l'usage effectif des facultés de connaissance dans l'ordre de la finalité subjective, Lyotard propose une lecture transcendantale du *sensus communis* : ce dernier n'oriente en rien la création d'un « espace », mais décrit le jeu subjectif de la sensibilité esthétique. La « mentalité élargie » n'est donc pas le nom d'une subjectivité orientée par la publicisation de son jugement, mais celui d'une subjectivité multipliant *virtuellement* les points de vue afin de « conserver l'état même de la représentation, [...] cela sans aucune intention »[4]. L'anthropologisation du *sensus communis* en principe

1. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 41, p. 282.
2. J.-F. Lyotard, *ibid.*, 1987, p. 86.
3. E. Kant, *ibid.*, § 41, p. 283.
4. E. Kant, *ibid.*, § 12, p. 201.

de l'espace public conduit à spatialiser la réflexion subjective, faisant s'affronter différents points de vue qu'elle se représenterait effectivement, cela afin de produire la possibilité d'un consensus réel qui arrêterait dès lors le jeu des facultés. La lecture transcendantale du *sensus communis* substitue à cette finalité externe et sociologisante visant à se représenter la pluralité des points de vue possible une finalité interne et purement esthétique d'une auto-affection de la subjectivité dans le temps de la réflexion : « nous nous *attardons* dans la contemplation du beau, parce que cette contemplation se fortifie et se reproduit elle-même »[1]. La réflexivité du jugement n'a dès lors pas trait à une activité de représentation indexée sur une finalité consensuelle (sens de la communauté) qualifiée d'« empirique », mais à une auto-affection esthétique passant par l'usage subjectif des facultés génériques de représentation. La communicabilité n'est que le nom d'une comparaison eidétique décrivant le jeu intime des facultés selon une finalité purement subjective, et non un principe par lequel le jugement se trouverait projeté dans un domaine public.

Lyotard interprète la part *a priori* du jugement, non dans l'ordre d'une intersubjectivité potentielle, mais dans celui de la finalité subjective : la comparaison eidétique à laquelle procède le *sensus communis* ne vise qu'à prolonger le jeu esthétique des facultés, tandis que les différents points de vue permis par la « mentalité élargie » ne sont que des virtualités enrichissant la représentation. Il s'ensuit que le jugement sur le beau n'est pas, selon lui, régulé par une finalité externe ou une Idée quelconque. Le statut transcendantal de la communauté esthétique ne signifie donc pas que celle-ci est orientée par les Idées de la raison, mais caractérise le fonctionnement *a priori* du jugement de goût subjectif : « dans le sentiment du beau, le sentiment suffit absolument »[2], de sorte que, selon Lyotard, aucun passage n'existe de la communauté esthétique à la communauté pratique ou théorique (dont l'existence intersubjective doit être fondée sur une loi ou un concept). La communicabilité esthétique ne constitue qu'un

1. E. Kant, *ibid.*, § 12, p. 201.
2. J.-F. Lyotard, *ibid.*, 1987, p. 74.

principe virtuel d'universalisation produit par la subjectivité, car le consensus réel « reste toujours à trouver »[1]. La communauté esthétique diffère du fait empirique de la pluralité dans la mesure où le « commun de ce « sens » [...] n'est certainement pas observable dans l'expérience ». Il s'ensuit que la communauté esthétique ne peut constituer un principe réel d'universalisation des jugements de la pluralité qu'au prix d'une : les Idées ne sont pas objets d'expérience (le *sensus communis* n'est pas un sens de la communauté) et les principes transcendantaux ne peuvent être anthropologisés (le *sensus communis* se distingue d'un principe de publicité). La valeur d'universalité du *sensus communis* est strictement subjective, c'est-à-dire purement virtuelle : « le sentiment qui est censé affecter [le *sensus communis*] n'est pas commun, mais seulement communicable en principe. Il n'y a pas de communauté sentimentale assignable, de consensus affectif de fait »[2]. Ce raisonnement, retranchant le *sensus communis* dans l'intimité du libre jeu des facultés dont la communicabilité n'existe qu'en droit, semble ainsi autoriser Lyotard à déclarer : « le sentiment qui peut servir de *signum* d'un progrès de l'humanité vers le mieux [donnant ainsi un contenu à la *manière de penser des spectateurs* de la Révolution française] n'est pas le plaisir immédiat du beau et ne peut pas l'être »[3]. Dans la mesure où la communauté esthétique ne peut constituer un principe d'universalisation des jugements de la pluralité, il est impossible de recourir à une hypothétique communicabilité universelle par le *sensus communis* afin de déduire le statut de signe historique accordé à la *manière de penser des spectateurs* de la Révolution française sans être victime d'une illusion.

Ayant présenté la critique que Lyotard adresse à l'interprétation arendtienne du *sensus communis*, dont découle l'impossibilité de déduire le signe historique à partir d'un principe de communicabilité universelle immanent à l'usage subjectif des facultés, quelques aspects de la théorie kantienne du jugement de goût semblent

1. J.-F. Lyotard, *ibid.*, 1987, p. 74.
2. J.-F. Lyotard, *ibid.*, 1987, p. 87.
3. J.-F. Lyotard, *ibid.*, 1987, p. 73.

pouvoir remettre en cause le caractère catégorique d'une telle affirmation. L'accusation repose sur l'étanchéité des Idées à l'expérience. Il s'ensuivrait que, cherchant pourtant à en repérer l'existence dans la pluralité, Arendt tomberait dans l'interprétation empirique du goût lié à la sociabilité, contre laquelle Kant mettait le lecteur en garde. Or, il semble que la signification de la mise en garde kantienne ne concerne en aucun cas la recherche dans l'expérience d'une adéquation finale entre le pur jugement de goût et la sociabilité, mais seulement la considération de la sociabilité comme un principe déterminant du jugement de goût (de même, si le plaisir sensible ne peut constituer un principe déterminant du pur jugement de goût, il peut bien s'y associer) : le goût peut être lié de manière finale à la sociabilité sans se dégrader dans l'inclination pour l'attrait, l'émotion, l'agréable, si l'on prend garde de ne pas réduire le *sensus communis* (maximes de la pensée) aux règles empiriques de la civilisation [1], si l'on prend garde aux conditions subjectives du jugement pur. Or, Lyotard comprend l'interprétation arendtienne, liant le goût à la sociabilité, comme une dégradation empirique de la doctrine kantienne, qui se trouverait dès lors soumise à la nécessité de recourir à un suffrage réel. Derrière cette critique se cacherait une pré-compréhension de Lyotard, considérant que le pur jugement de goût s'effectuerait toujours dans l'intime, car la liberté du jeu des facultés impliquerait le retrait de la sociabilité : « c'est donc une région de résistance à l'institution et à l'établissement » [2]. Par cette pré-compréhension, Lyotard court le risque de faire de la subjectivité esthétique un domaine strictement privé. Or, si la communicabilité constitue un principe *a priori* qui ne nécessite en rien le recours à un sondage vérifiant l'existence réelle d'un plébiscite pour prétendre à l'universalité esthétique, il demeure que « l'idée de la communicabilité universelle [du plaisir esthétique] en accroît pourtant la

1. Le *sensus communis* définirait les procédures réflexives du jugement esthétique pur, tandis que les règles de la civilisation définirait les modes de la détermination esthétique impure (inclination pour l'attrait sensible, règles objectives du « bon goût »).

2. J.-F. Lyotard, *ibid.*, 1987, p. 87.

valeur presque infiniment »[1], de sorte que la réflexion esthétique semble bien être orientée, à titre régulateur, par un principe d'universalité selon lequel elle tend à l'intersubjectivité. Cet aspect est autant recouvert par l'interprétation arendtienne qui « n'affronte pas véritablement la question de la nature de la communauté jugeante à laquelle nous sommes censés faire appel »[2], faisant de la communauté esthétique un public réel, que par l'interprétation lyotardienne qui, en réaction, à tendance à nier une tendance à l'intersubjectivité régulant le jugement sans la médiation d'un concept (universalité esthétique). Si donc l'universalité esthétique ne s'apparente pas au plébiscite réel, pour autant, une tendance idéelle à l'intersubjectivité ne peut lui être déniée. Si les Idées sont certes étanches aux expériences, de sorte que la prétention à l'universalité du jugement de goût diffère d'une universalité réelle, il n'en demeure pas moins que le jugement de goût suppose bien l'Idée d'un *sensus communis*, par lequel il tend de manière finale à constituer un modèle esthétique d'intersubjectivité.

Comme le montre le § 83 de la *Critique de la faculté de juger*, il existe un rapport final entre le goût et la sociabilité. Ce rapport est médiatisé par la culture, qui est la disposition humaine à poser des fins rationnelles, et parmi elles, à constituer une société civile. En liant de manière finale le jugement de goût impartial à la sociabilité, Arendt apparaît parfaitement fidèle à la doctrine kantienne. Dès lors, pourquoi Lyotard critique-t-il toute lecture du goût liée à un intérêt pour la sociabilité comme une tentation anthropologique, se réfugiant ainsi dans une conception subjectiviste ? C'est qu'en caractérisant le sentiment du beau comme la synthèse la plus « humble »[3] des facultés, en deçà du vouloir et de la connaissance, en retrait des rapports d'intersubjectivité, dans une autonomie d'allure primitive[4], il nie que le jugement sentimental sur le beau ait un quelconque rapport aux Idées de la raison : « dans l'esthétique, la faculté de juger pure, [...] doit

1. E. Kant, *ibid.*, § 41, p. 282.
2. R. Beiner, *Hannah Arendt et la faculté de juger*, p. 192.
3. J.-F. Lyotard, *ibid.*, 1987, p. 69.
4. « Donc un commun secret, c'est-à-dire mis à part, séparé », J.-F. Lyotard, *ibid.*, 1987, p. 75.

opérer à l'état nu, dans la modestie d'une synthèse immédiate [...]. Autrement dit, la raison au sens large [...] n'y a aucun intérêt »[1]. Cette pré-compréhension l'amène à nier la tendance esthétique à l'intersubjectivité découlant de l'Idée du *sensus communis*, qu'il est pourtant nécessaire, selon Kant, de présupposer comme fondement supra-sensible de la faculté de juger : le *sensus communis* ne signifie pas seulement la présence générique des facultés de représentations, il constitue en outre une Idée régulatrice par laquelle l'usage esthétique des facultés coïncide avec une tendance à user de la pensée d'une manière conforme à sa fin (maxime de la pensée). De cette seconde pré-compréhension découle l'accusation adressée à Arendt : l'Idée du *sensus communis* n'existe que virtuellement dans la subjectivité, c'est une quasi-Idée qui ne constitue en rien un principe régulateur lié aux autres Idées utiles à la culture. Il faut pourtant remarquer que, outre la supposition d'un *sensus communis*, Kant distingue deux modalités d'interaction du jugement pur aux Idées : d'une part, dans le cas de la représentation d'une Idée esthétique, « l'imagination est alors créatrice, et elle met en mouvement le pouvoir des Idées intellectuelles (la raison), et cela d'une manière qui lui permet, à propos d'une représentation, de penser bien plus que ce qui en elle peut être appréhendé et rendu clair »[2], d'autre part, dans le rapport symbolique que le beau entretient avec le bien (la manière de penser esthétique et morale étant lié par une analogie dont le schème commun réside précisément dans les maximes de la pensée). S'il n'y a pas de passage entre l'agréable et le bien, il en existe entre le beau et l'Idée, puis, symboliquement, entre le jugement moral et le jugement de goût. Lyotard est ainsi conduit, en isolant le beau dans un retrait primitif, à méconnaître les liens que le pur jugement de goût entretient, au sein de la culture, avec les Idées de la raison. De sorte que le goût, s'il dispose d'une finalité subjective, apparaît bien comme étant intégré aux règnes des fins générales de l'Humanité, et cela par l'intermédiaire de la communicabilité permise par le fondement supra-sensible du *sensus communis* autant qu'à travers le rapport qu'il entretient avec les

1. J.-F. Lyotard, *ibid.*, 1987, p. 74.
2. E. Kant, *ibid.*, I, 49.

Idées : « le goût est au fond un pouvoir d'appréciation de l'incarnation sensible des Idées morales »[1]. Le goût aurait non seulement une finalité purement subjective, mais coïnciderait encore avec une finalité visant à faire de la pensée un usage conforme à sa fin, à partir de laquelle il apparaîtrait comme « un maillon intermédiaire dans la chaîne des pouvoirs humains »[2]. Il semble donc que la doctrine kantienne se tienne au centre des extrémités que constituent les interprétations arendtienne et lyotardienne : l'une insiste sur le caractère universellement communicable et rationnel du jugement de goût, selon une interprétation cosmopolite, tandis que l'autre insiste sur l'intimité et la singularité de la réflexion subjective, dans une interprétation dressée explicitement contre l'« imposture »[3] d'une lecture réaliste et anthropologique, tandis que la faculté de juger, « à la fois très intime et universelle »[4], tient le milieu, inscrivant dans le sentiment subjectif une tendance idéelle à l'intersubjectivité (sans la médiation d'un concept ou le recours à un quelconque sondage).

L'interprétation lyotardienne se dresse explicitement contre l'« imposture »[5] d'une lecture réaliste du jugement kantien, tel qu'il supposerait une norme immanente d'intersubjectivité, dans la mesure où, s'il existe une politique du jugement chez Kant, par laquelle pourrait être déduite le signe historique, elle dépend selon lui avant tout du sentiment du sublime. Les deux pré-compréhensions de Lyotard, à partir desquelles il tend au contre-sens (déliaison du goût et de la sociabilité au profit d'une conception privée et non-élargie de la subjectivité esthétique, déliaison du goût et des Idées au profit d'une conception « primitive », « nue » de la réflexion subjective), feraient dès lors partie d'une stratégie argumentative visant à isoler le goût de la culture et des Idées, le destituant ainsi de sa dimension cosmopolitique : le sublime serait le sentiment politique et idéaliste par excellence, la révélation subjective de la loi morale serait le principe de la communauté

1. E. Kant, *ibid.*, I, 60, p. 345.
2. E. Kant, *ibid.*, I, 41, p. 282.
3. J.-F. Lyotard, *ibid.*, 1987, p. 87.
4. E. Kant, *ibid.*, I, 60, p. 344.
5. J.-F. Lyotard, *ibid.*, 1987, p. 87.

politique, cela sur les ruines d'un principe d'universalité inscrivant immédiatement (dès que l'on juge effectivement selon le *sensus communis*) la pluralité dans le champ de la communauté politique. Dès lors, la question se pose de déterminer les raisons d'une telle attaque visant à destituer un modèle de théorie politique issu du jugement de goût régulé par le *sensus communis*. Dans la mesure où le goût comme le sublime sont des sentiments liés aux Idées, tous deux peuvent prétendre donner un contenu théorique permettant de déduire la manière de penser des spectateurs de la Révolution : pour quelles raisons Lyotard cherche-t'il à dénier au goût toute légitimité dans ce domaine, en le décrivant comme une synthèse « à l'état nu », et pourquoi préfère-t'il recourir au sentiment sublime ?

Il apparaît qu'Arendt ne critique pas le *sensus communis* pour lui-même, d'une manière scientifiquement « désintéressée », mais cherche à en découvrir de nouvelles fonctions afin de l'appliquer au contexte de son actualité. Arendt, en omettant systématiquement tous les termes indiquant le registre transcendantal dans les citations qu'elle donne de la *Critique de la faculté de juger*, semble avoir modifié la signification du *sensus communis*, pensant peut-être avoir compris Kant « bien mieux [...] qu'il ne s'est compris lui-même » [1] en se démarquant de la lettre du texte, il n'en demeure pas moins qu'il « n'est jamais très intéressant de critiquer un concept : il vaut mieux construire les nouvelles fonctions et découvrir les nouveaux champs » [2] qui peuvent le rendre adéquat. Elle est ainsi conduite à « anthropologiser » le *sensus communis*, dans l'intention philosophique de fonder une théorie intersubjective de la communication sur un usage particulier de la subjectivité, tel qu'il serait régulé de manière immanente par un intérêt pour la sociabilité (dans la mesure où les conditions d'universalité objective n'apparaissent plus comme une solution politique viable au regard du contexte historique). À ce titre, la déduction de la manière de penser des spectateurs de la Révolution autour du *sensus*

1. E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 263.
2. G. Deleuze, « Un concept philosophique » in *Cahiers confrontation*, n° 20, p. 89.

communis est une conséquence de son « anthropologisation » : l'événement d'un nouveau commencement de la pluralité autour d'une communauté réelle d'opinion est dès lors rattaché à la lignée historique discontinue de l'action politique.

Tout comme la critique habermassienne, la critique que Lyotard adresse à Arendt est paradoxale : d'une part, hommage est rendu au rôle historique de l'interprétation arendtienne du jugement, fondant un « être-ensemble sans racine »[1] dans le contexte de la résistance aux totalitarismes, d'autre part, elle est décrite comme une « imposture »[2]. Une telle ambivalence semble s'expliquer par le devenir historique contextualisant différemment la thèse arendtienne et ses réceptions. Si l'idée d'un principe d'intersubjectivité immanent à l'usage subjectif de la raison comme fondement d'une théorie politique pouvait apparaître novateur au regard du contexte arendtien, permettant un certain optimisme politique au sortir de l'expérience totalitaire, cette idée semble porteuse de graves (in)conséquences pour les philosophes de la génération suivante. Tout comme le pense Habermas, l'interprétation arendtienne s'inscrit, selon Lyotard, dans le cadre d'une modernité révolue. Le concept de modernité décrit toutes les entreprises par lesquelles la raison tire de son propre fonds les procédures normatives de validation. Selon Habermas, le tournant langagier permet, en sortant de la philosophie du sujet, de dépasser cette forme peu satisfaisante d'auto-fondation, en basant à nouveaux frais la communauté politique sur une assise cognitive (conceptuelle). Pour autant, là où Habermas entend sauvegarder un principe de généralisation des normes permettant de distinguer « les convictions illusoires et les convictions non-illusoires », Lyotard ne cherche qu'à préserver la possibilité d'une résistance aux « sociétés de contrôle » : « ma question reste de savoir si [de] la « naissance », [de] la capacité de juger, [de] la vocation à commencer

1. J.-F. Lyotard, « Le survivant » in *Hannah Arendt, politique et pensée*, p. 299.
2. J.-F. Lyotard, « Sensus Communis » in *le Cahier*, n° 3, 1987, p. 87.

[...], on peut attendre une alternative au système »[1]. Ce qui apparaissait, dans la lignée historique des soulèvements populaires, comme la promesse d'une revification de l'action politique dans le contexte post-totalitaire devient, dans le contexte des « sociétés de contrôle » un principe idéologique : « on ne saurait sans idéologie transférer sur la possibilité des initiatives spontanées et locales [...] l'espoir naguère mis dans le conseillisme immédiat de l'organisation des luttes des opprimés »[2]. Dès lors, la raison de la critique lyotardienne se trouve dans le contexte historique de son énonciation : le *sensus communis* comme principe d'intersubjectivité immédiate, qui apparaissait comme un principe de résistance dans le cadre de la modernité, comme une norme dont l'absence de critères objectifs permettait aux opprimés de se l'approprier[3], ne constitue qu'un fondement de l'idéologie dans le contexte actuel. Quelle est la raison d'un tel pivot historique ?

Pour Lyotard comme pour Habermas, l'interprétation arendtienne repose sur l'idée kantienne d'un « contrat originaire dicté par l'humanité elle-même »[4] régulant le jugement subjectif. À ce titre, le contrat fait l'objet d'une promesse par laquelle il se trouve protégé, sécurisé. Dans cette promesse liant les participants, telle qu'elle permet de constituer un « être-ensemble sans racine »[5], « retentit pourtant l'épouvante de l'abandon, [...] le désir de protéger et d'être protégé contre l'insupportable »[6] ayant trait au contexte de son énonciation. Cette promesse s'oppose ainsi à la désolation et à l'isolement politique répandus par le totalitarisme, en sécurisant la possibilité d'un nouveau commencement inscrit dans l'Idée d'Humanité et en protégeant la capacité de juger

1. J.-F. Lyotard, « Le survivant » in *Hannah Arendt, politique et pensée*, p. 308.
2. J.-F. Lyotard, *ibid.*, p. 309.
3. « La diaspora, la persécution, la Shoah, [...] ne laissent pas à l'âme le secours d'une tradition, ils ne laissent à sa désolation que la responsabilité de dire oui ou non à l'abjection, que l'enfance de l'esprit, qui est la faculté de juger », J.-F. Lyotard, *ibid.*, p. 299.
4. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 41, p. 282.
5. J.-F. Lyotard, *ibid.*, p. 299.
6. J.-F. Lyotard, *ibid.*, p. 300.

d'un « manque de pensée »[1]. L'utilisation des termes de « contrat » et de « promesse » implique, selon Habermas, qu'Arendt effectue « un retrait dans la théorie contractualiste de la loi naturelle »[2]. L'interprétation réaliste ou sociologisante du *sensus communis* en un sens de la communauté envisage pourtant ce dernier, de manière analogique et par voie de comparaison, *comme* un contrat liant les participants à l'usage élargi du jugement par une promesse qui les engage. La promesse a ainsi pour vocation de protéger la communicabilité universelle du jugement, *comme si* cette dernière faisait l'objet d'un contrat. La « vertu protectrice »[3] de la lecture arendtienne signifie qu'elle conçoit le *sensus communis* comme un contrat immanent à la subjectivité par lequel un champ intersubjectif dépendant de la promesse (engagement, serment) de chacun est donné : elle signifie que le juge impartial, dans la mesure où il promet de respecter le « contrat » du *sensus communis*, n'incline pas secrètement à s'excepter. Mais pour Lyotard, dans le cadre de son interprétation du *sensus communis*, « promettre » signifie moins « s'engager à tenir parole » que « faire espérer », « donner des espérances ». La promesse ne sécurise pas la communicabilité comme elle le ferait pour un contrat car la possibilité du consentement n'est qu'une espérance inscrite dans la réflexion esthétique, faisant place à l'incertitude quant à sa réalisation effective. La communicabilité ne résulte pas d'un engagement liant les participants par l'espèce de contrat que constituerait le *sensus communis*, car elle est elle-même une promesse, un espoir jamais réalisé. « L'accord de ceux qui tiennent ensemble conseil dans la visée d'agir en commun » n'est qu'une promesse incertaine, et non le fruit d'un principe d'intersubjectivité. Cette lecture de la promesse découle de l'étanchéité des Idées à l'expérience : le statut transcendantal de la promesse d'une communicabilité universelle issue du *sensus communis* implique que le consentement réel « reste toujours à trouver »[4]. Dans la mesure où il comprend le jugement esthétique comme une détermination

1. H. Arendt, *la Vie de l'esprit*, t. I, p. 21.
2. J. Habermas, *ibid.*, p. 24.
3. J.-F. Lyotard, *ibid.*, p. 296.
4. J.-F. Lyotard, « Sensus Communis » in *le Cahier*, n° 3, 1987, p. 74.

intime de la subjectivité, Lyotard interprète cette promesse non comme un engagement sécurisant un principe d'intersubjectivité, mais comme un espoir incertain par lequel la subjectivité conserve « l'état même de la représentation, [...] cela sans aucune intention »[1]. De ce fait, la communicabilité ne peut constituer un principe immédiat d'universalisation *comme si* elle résultait d'un contrat, car elle s'apparente plus à un atermoiement quant à la réalisation effective du dit contrat, dans la considération angoissée de ses multiples reports. L'abysse que ne pourrait résoudre l'interprétation arendtienne ne se situerait dès lors pas tant « entre la connaissance et l'opinion »[2], qu'entre le serment contractuel à caractère transcendantal et l'incertitude quant à son effectivité empirique. Une telle césure apparaît à travers le devenir historique de l'interprétation arendtienne, tel que le contexte de sa réception en révèle le caractère problématique : « s'engager à tenir parole » revient toujours finalement à « faire espérer », cela sans présager des conditions de faisabilité du dit contrat, de sorte que le sens de la communauté « reste toujours à trouver »[3].

La modernité d'Arendt découlait du fait qu'elle tâchait de découvrir une manière d'engager les hommes les uns vis-à-vis des autres sans la médiation d'un concept, mais à partir de l'usage réflexif des facultés, dans le surgissement spontané d'une « mentalité élargie ». Ce surgissement empirique était présenté comme une Idée esthétique, « une incarnation sensible des Idées morales »[4], à partir de laquelle le goût pouvait être lié à « la chaîne des pouvoirs humains »[5], ainsi qu'au progrès de l'espèce humaine, dans un schème historique marqué par la discontinuité et la prégnance de l'évènement. Pour autant, Lyotard nie que le goût entretienne un rapport aux Idées, au sens où les spectateurs réfléchissant le surgissement spontané d'une pluralité en feraient l'expérience immédiate. L'étanchéité des Idées à l'expérience a pour conséquence que le *sensus communis* n'est que la promesse d'une communauté

1. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 12, p. 201.
2. J. Habermas, *ibid.*, n° 44, p. 23.
3. J.-F. Lyotard, *ibid.*, 1987, p. 74.
4. E. Kant, *ibid.*, I, 60, p. 345.
5. E. Kant, *ibid.*, I, 41, p. 282.

qui « reste toujours à trouver »[1]. Il s'ensuit que l'Idée kantienne de communicabilité universelle se distingue d'une procédure de régulation pouvant s'incarner dans un modèle politique basé sur l'engagement mutuel des participants. L'engagement intersubjectif des spectateurs est dès lors perçu comme une tentative de passer outre cet abîme : le *sensus communis*, s'il est une pure Idée, permettrait tout de même de juger dans l'ordre pragmatique d'une communicabilité universelle, et s'incarnerait dans un pur schème de l'imagination. Ainsi, au point de vue universel et transcendantal de la *Critique de la faculté de juger*, Arendt substitue un point de vue qui se voudrait seulement « général »[2]. L'interprétation arendtienne de la *Critique de la faculté de juger* ne conduit pas à une vision empirique de Kant, dans laquelle le beau et le *sensus communis* se dégraderaient dans l'agréable et le respect des règles de bon goût, mais à la généralisation des principes transcendantaux afin de les faire intervenir concrètement dans le monde empirique. Dans cette lecture réside précisément l'accusation lyotardienne : cette dernière constitue le « prix à payer » pour projeter sur le fait empirique de la pluralité un « champ » politique solidarisé immédiatement autour d'un *sensus communis* compris comme un principe général de communication. Les Idées sont alors « anthropologisées », leur statut transcendantal est subverti en procédures pragmatiques régulant la subjectivité dans le monde empirique : « du fait de la détranscendantalisation, les idées théoriques de la raison émergent en quelque sorte comme si elles se dégageaient du monde statique de l'intelligible et déploient alors leur dynamique au sein du monde vécu »[3].

Face à l'imprésentabilité du *sensus communis* et son étanchéité à l'expérience, les sujets esthétiques portent donc la réflexion esthétique sur la seule forme du jugement : la pureté du jugement s'estime alors à sa propre communicabilité, en l'absence de tout

1. J.-F. Lyotard, *ibid.*, 1987, p. 74.

2. « Arendt prend systématiquement le parti de traduire *allgemein* par « général » et non par universel, comme il est d'usage dans la troisième Critique », M. Revault d'Allones, *le Courage de juger*, p. 236.

3. J. Habermas, *Idéalisations et communication*, p. 31.

contenu. L'imprésentabilité de l'Idée est ainsi masquée par une réflexion se reportant sur la seule forme universalisable des jugements, cherchant ainsi à rendre présent dans l'imagination ce qui est absent, ce dont les sujets sont irrémédiablement séparés. Selon Lyotard, cette opération caractérise en propre la modernité : « l'esthétique moderne [...] permet que l'imprésentable soit allégué seulement comme un contenu absent, mais la forme continue à offrir [...] matière à consolation et à plaisir »[1]. Le jugement esthétique, réfléchissant sa propre forme en l'absence de contenu, s'élève de manière performative au statut d'un principe d'universalisation immédiate constituant un modèle pour la réflexion politique : « les hypothèses faisant fond sur un arrière-plan logico-transcendantal étant abandonnées, c'est désormais dans les idéalisations que les sujets capables de parler et d'agir assument que passent les idées de la raison »[2]. Selon Lyotard, c'est précisément dans cette prétention à « détranscendantaliser » les Idées en règles pragmatiques par une performativité inhérente à la réflexion (masquant l'imprésentabilité des Idées) que se situe l'illusio de la modernité. Cette opération, faisant du principe formel de la communicabilité le seul aspect sur lequel s'exerce réflexivement la subjectivité et donc la seule norme à partir de laquelle peut s'estimer immédiatement la pureté des jugements, s'identifie à l'idéologie. L'idéologie est donc caractérisée de manière générale sous le registre de l'illusion : en cherchant à réconcilier de manière harmonieuse les différentes facultés (« jeux de langage ») en une totalité, l'idéologie masque l'abîme (« l'hétérogénéité ») qui les sépare. La tentative arendtienne est ainsi décrite comme une « imposture »[3], masquant l'imprésentabilité du contenu par une réflexion reportée sur la seule forme universalisable des jugements, conduisant à transférer, de manière idéologique, « les formes de résistances révolutionnaires dans l'exercice

1. J.-F. Lyotard, « Qu'est-ce que le post-moderne ? » in *le Postmoderne expliqué aux enfants*, p. 27.

2. J. Habermas, *ibid.*, p. 32.

3. J.-F. Lyotard, « Sensus Communis » in *Le cahier*, n° 3, 1987, p. 87.

libre de la citoyenneté dans le cadre des lois démocratiques »[1]. Les critiques habermassienne et lyotardienne, quoique différentes dans leurs manières d'argumenter[2], concluent pareillement que l'interprétation arendtienne, en cherchant à réfléchir le contexte politique actuel à la lumière des leçons tirées de l'expérience révolutionnaire afin de réconcilier les individus avec un monde où le totalitarisme a existé, « mène à des absurdités »[3].

L'interprétation lyotardienne de Kant est donc orientée par cette exigence de création d'une alternative à l'interprétation universalisante de la subjectivité esthétique comme source d'une

1. J.-F. Lyotard, « Le survivant » in *Hannah Arendt, politique et pensée*, p. 309.

2. La critique d'Habermas, autour du manque d'une assise cognitive, vise en effet à adapter l'interprétation arendtienne du jugement, comprise comme une « première approche » de la théorie politique de la communication, à la complexité d'un monde social et médiatique ne se laissant plus saisir aisément à travers une structure de pure réflexion et de communication intacte, afin de préserver une conception normative de l'« espace public » opposable à la réification subjective : « malgré tout ce qui les sépare au plan de la généalogie historique et de l'approche conceptuelle de l'« espace public », les deux penseurs s'accordent pour dire que son existence comme sphère d'entente politique était à ce moment menacée », A. Honneth, *Le droit de la liberté*, p. 430. De cette problématique concernant les réquisits que doit nécessairement suivre une procédure d'universalisation liée au « concept de rationalité communicative élaboré dans la parole et l'action même », il ne reste rien chez J.-F. Lyotard. Du fait de la critique de la mobilisation pragmatique de principes transcendantaux dans le monde empirique, il n'existe pour lui ni de communauté esthétique ni de communauté discursive pouvant fournir un modèle normatif à la constitution de l'espace public : « La communauté éthique, s'il y en a une, ne peut certes être qu'un idéal de la raison pratique, une société supra-sensible », J.-F. Lyotard, « Sensus Communis » in *Le cahier*, n° 3, 1987, p. 73.

3. J. Habermas, « Hannah Arendt's communications concept of Power » in *Social Research*, n° 44, p. 15.

communicabilité immédiate, renvoyée au statut d'idéologie[1]. La conception intime de la subjectivité esthétique, au mépris de la communicabilité universelle, trouve ainsi une raison : cette conception permet de résister au « prétendu « dépassement » de l'avant-gardisme, aujourd'hui armé du prétexte de revenir à la communication avec la public, [et au] mépris pour la responsabilité de résister et de témoigner que, les avants-gardes ont assumé »[2]. En agrégeant le domaine esthétique et politique, Arendt crée un espace idéalisé de pure communication donnant lieu, dans le domaine empirique, à des consensus immédiats dont la légitimité est immanente : la « réflexion performative » permet à un « groupe de gens [de] se voir sous les traits d'un Nous »[3]. La projection du *sensus communis* sur la pluralité réelle pour caractériser le « champ » politique des opinions revient à faire de la communauté esthétique un principe axé sur la communicabilité universelle et immédiate des sentiments, et de la réflexion esthétique un principe de production normative. Si la situation idéalisée de communication permet donc d'exclure que le rapport de force constitue un principe déterminant, il n'en demeure pas moins que cette prétention ne peut s'étendre au « champ » politique réel sans illusion. Le caractère idéologique du *sensus communis* arendtien accorde à la procédure de discussion empirique une universalité

1. Il convient de préciser que, pour J.-F. Lyotard, cette interprétation devient une production idéologique dans la mesure où elle est maintenue au delà du contexte post-totalitaire, conservée dans le contexte démocratique actuel. Dans le contexte post-totalitaire, elle répond au « désir de protéger et d'être protégé contre l'insupportable », J.-F. Lyotard, « Le survivant » in *Hannah Arendt, politique et pensée*, p. 300. « Tout traitement théorique du concept d'espace public risquait de plus en plus de tomber dans une dépendance déroutante, paradoxale, à l'égard de certaines évolutions attestées dans son propre domaine d'objet. L'emprise des médias sur l'opinion s'était tellement renforcée dans l'intervalle [...] qu'il devenait de plus en plus difficile pour certains utilisateurs de distinguer entre la réalité sociale et l'image qu'en donnait les médias », A. Honneth, *le Droit de la liberté*, p. 453.

2. J.-F. Lyotard, « Glose sur la résistance » in *le Postmoderne expliqué aux enfants*, p. 137.

3. H. Arendt, *la Vie de l'esprit*, t. II, p. 231.

immédiate toute transcendantale, sans présager des rapports de force et de contrôle pouvant s'immiscer dans la communication des sentiments comme dans la réflexion subjective. C'est donc « l'idée même d'une alternative qui s'éteint »[1], la possibilité d'une résistance qui s'évanouit lorsque « la pureté s'estime à la communicabilité »[2], lorsque la massification a-politique de l'opinion constitue le seul principe régulateur de la pureté des jugements issu de la pluralité. Il semble alors que le principe du *sensus communis* annexant la pureté du jugement sur sa communicabilité, tel qu'il a pu être doté d'une fonction politique par Arendt dans le contexte d'une expérience révolutionnaire, constitue dorénavant un principe idéologique dans le contexte des démocraties de masse, annexant la critique du sentiment subjectif sur sa massification potentielle, et n'offrant qu'une théorie a-critique de l'autodescription médiatique. Lorsque la communicabilité immédiate du sentiment s'érige en principe de la critique politique ou esthétique, le *sensus communis* n'apparaît plus comme un principe de résistance, mais décrit le modèle idéologique du traitement des opinions de masse[3]. La signification politique du *sensus communis* s'inverse, de la résistance à l'idéologie, selon qu'on le considère dans le contexte révolutionnaire d'un « nouveau commencement » ou dans le contexte actuel des démocraties de masse. L'idée esthétique d'une révolution liée à la création d'une démocratie

1. J.-F. Lyotard, « Le survivant » in *Hannah Arendt, politique et pensée*, p. 309.

2. J.-F. Lyotard, « Sensus Communis » in *le Cahier*, n° 3, 1987, p. 86.

3. La description benjaminienne du public cinématographique semble pouvoir être rapprochée du modèle idéologique d'un *sensus communis* dans lequel la communauté esthétique s'identifie aux masses, la communication à l'activité des médias : « Dans la salle de cinéma, les deux attitudes, critique et jouissive, s'accordent. Et en voici la circonstance décisive : plus que nulle part ailleurs, c'est au cinéma que se manifestent les réactions des individus, dont la somme constitue la réaction massive du public, lui-même conditionné dès le départ par la conscience de son imminente et soudaine massification. Et pendant que ces réactions s'expriment, elles exercent un contrôle les unes sur les autres », W. Benjamin, *l'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, p. 70.

radicale demeure pourtant le contenu du jugement, mais à titre de contenu absent, de passé révolu, d'origine perdue, de « survivance »[1], de sorte que la pure forme vide de la communicabilité universelle relayée par les médias de masse « continue à offrir [...] matière à consolation et à plaisir »[2]. La « réflexivité performative », par laquelle « un groupe de gens à dû en venir à se voir sous les traits d'un Nous »[3] est dorénavant prise en charge par l'auto-description médiatique, dont la communicabilité immédiatement universelle fait s'éteindre l'idée d'une alternative : « une théorie de l'espace public était tombée dans les filets de l'autothématisation médiatique de son domaine d'objet : on s'était laissé prendre aux idées que l'espace public s'était faites un court instant, à travers les interprétations véhiculées par les *mass medias* et les *think tanks*, sur sa propre situation »[4]. En conséquence de quoi, « la capacité de juger [...] demeure, mais dans la désolation »[5].

Que la « communauté esthétique soit transcendantale »[6] signifie pour Lyotard que la prétention à la communicabilité universelle demeure un espoir du sujet esthétique ne se vérifiant jamais dans l'expérience d'un consensus qui l'engagerait, et non qu'une communauté jugeant selon la mentalité élargie pourrait prétendre immédiatement à une communicabilité idéale. La communauté esthétique transcendantale définit en propre l'attitude réflexive du sujet esthétique, tel qu'il tend subjectivement à l'universalité, sans faire de cette tendance un principe d'intersubjectivité. « L'appel à autrui, contenu dans le Beau »[7] n'existe qu'à titre de virtualité subjective. Dès lors, la traduction empirique du principe transcendantal de *sensus communis* ne pourrait être trouvée dans un

1. J.-F. Lyotard, *ibid.*, p. 309.
2. J.-F. Lyotard, « Qu'est-ce que le post-moderne ? » in *le Postmoderne expliqué aux enfants*, p. 27.
3. H. Arendt, *la Vie de l'esprit*, t. II, p. 231.
4. A. Honneth, *le Droit de la liberté*, p. 454.
5. J.-F. Lyotard, « Le survivant » in *Hannah Arendt, ontologie et politique*, p. 309.
6. J.-F. Lyotard, « Sensus Communis » in *le Cahier*, n° 3, 1987, p. 86.
7. J.-F. Lyotard, *ibid.*, 1987, p. 79.

sens de la communauté, mais bien dans une assertion affirmant l'hétérogénéité des jeux de langage, l'impossibilité d'agréger le transcendantale et l'empirique dans une théorie esthétique de la politique : « Il nous manque cette dernière force. Faute d'un peuple qui nous porte »[1]. Selon Lyotard, l'Idée pure d'une communauté esthétique a pour vocation d'indiquer sa propre césure d'avec le règne empirique, elle existe comme absence, comme manque irréconciliable, comme « promesse » (au sens d'espoir). Elle ne constitue pas un « espace public potentiel » mais seulement virtuel, dont le lieu n'est pas le champ réel des opinions, mais le libre jeu esthétique des facultés.

2. *Une politique du sublime*

Selon Lyotard, la fonction d'indiquer l'imprésentable dans le monde empirique des affaires humaines a été historiquement prise en charge par les avants-gardes artistiques : ces dernières, au lieu de porter leur réflexion sur une forme vide et plaisante permettant malgré tout la communicabilité, ont cherché à indiquer l'imprésentable en tant que tel, et au mépris d'une exigence de compréhension publique. Contrairement à une « esthétisation de la politique » cherchant à réconcilier les antinomies par l'idéologie au prix d'une illusion, dégradant la pureté esthétique en la soumettant à une sociologisation du principe de communicabilité, la « politisation de l'art »[2] que représentent les avants-gardes a vocation à « épurer » (au sens transcendantal) l'esthétique d'une exigence prégnante de communication venant travestir l'imprésentabilité du contenu. L'avant-garde se définit ainsi comme l'entreprise négative visant à indiquer l'imprésentable : elle « allègue l'imprésentable dans la présentation elle-même; [elle] se refuse à la consolation des bonnes formes, au consensus d'un

1. P. Klee, « De l'art moderne » in *Théorie de l'art moderne*, p. 33.

2. « Voilà ce qu'il en est de l'esthétisation de la politique que le fascisme encourage. Le communisme réplique par la politisation de l'art. », W. Benjamin, *l'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, p. 94.

goût qui permettrait d'éprouver en commun la nostalgie de l'impossible »[1]. Tandis que l'« esthétisation de la politique » joue la communicabilité sociale du jugement contre sa pureté esthétique, la « politisation de l'art » privilégie la pureté d'une présentation négative à son pouvoir de communication. C'est dans l'horizon de l'avant-garde, comprise comme une inscription esthétique « sans support et sans code de lisibilité »[2], que Lyotard, inversant la position arendtienne, décrit la réflexion esthétique comme le libre jeu de l'intimité subjective, s'effectuant au mépris de sa propre communicabilité, « dans une région de résistance à l'institution et à l'établissement »[3]. La critique lyotardienne d'un modèle politique inscrit dans la subjectivité passe par une inversion de ses termes : ce n'est pas en esthétisant la politique (en indexant la pureté transcendantale sur la communicabilité réelle), mais bien en demeurant dans une intimité esthétique liée à la théorie de l'art moderne, cela au mépris de l'exigence communicationnelle, qu'une possibilité de résister à l'idéologie s'ouvre comme promesse.

Si Lyotard reprend l'idée d'une déduction de la manière de penser des spectateurs du *Conflit des Facultés* à partir de la *Critique de la faculté de juger*, il subvertit l'analogie de l'art et

1. J.-F. Lyotard, « Qu'est-ce que le post-moderne ? » in *le Postmoderne expliqué aux enfants*, p. 27.

2. J.-F. Lyotard, « Sensus Communis » in *le Cahier*, n° 3, 1987, p. 87.

3. J.-F. Lyotard, « Sensus Communis », *ibid.*, p. 87. « La capacité de juger […] demeure, mais dans la désolation » (in J-F. Lyotard, « Le survivant », *ibid.*, p. 309). Par cette phrase, Lyotard entend montrer que la signification actuelle de l'interprétation arendtienne est inverse à la signification qu'elle recelait dans le contexte de son énonciation, de la résistance par l'association à l'auto-description médiatique. La désolation de la subjectivité, caractéristique du totalitarisme à laquelle H. Arendt entendait résister par sa conception du *sensus communis*, constitue dorénavant un principe de la « politisation de l'art », de résistance à l'universalisation immédiate.

de la politique posée par Arendt[1] : les révolutionnaires s'identifient moins au génie qu'à l'avant-garde, faisant de la Révolution française une Idée esthétique indiquant négativement son propre inachèvement. Dès lors, les spectateurs ne font pas l'expérience d'une constitution réflexive de la communauté donnée immédiatement dans le pur jugement de goût, mais l'expérience négative du sentiment sublime révélant une disposition morale par l'intermédiaire de la loi morale. En conséquence, Lyotard est amené à réviser la déduction arendtienne de la manière de penser des spectateurs de la Révolution. Dans la mesure où le *sensus communis* n'est pas un principe immédiat d'universalisation des simples jugements de goût, mais le jeu intime des facultés dont la communicabilité n'est que virtuelle, la représentation de la Révolution comme Idée esthétique ne peut constituer le support intersubjectif d'une communauté réelle, car l'intervention paradoxale des interprètes, reportant leur réflexion sur la pure forme universalisable du jugement, vise à passer outre l'abîme des Idées à l'expérience. Si la Révolution française est bien une Idée esthétique, il est alors nécessaire qu'elle « interdise l'accord libre des facultés qui produit le sentiment du beau, [qu']elle empêche la formation et la stabilisation du goût »[2]. Dans la mesure où l'Idée ne peut être l'objet d'une représentation quelconque, il ne peut y avoir de libre jeu esthétique entre l'imagination et la raison sans illusion. Le signe historique ne réside dès lors pas dans le surgissement d'une communauté autour du *sensus communis*, substituant la pure forme de la communicabilité immédiate au dénuement de l'expérience sublime. La Révolution française, en tant que présentation négative liée à l'Idée de Droit et de Liberté, ne peut faire l'objet d'un jugement de goût exprimant le libre jeu des facultés mais seulement d'un sentiment subjectif exprimant la faillite de l'imagination à représenter une Idée. La césure violente dans le schème historique introduite par le surgissement d'une présentation négative de l'Idée de Liberté ne peut être dissoute ou masquée par un

1. « De là que l'œuvre et le texte aient les propriétés de l'évènement [...] », J.-F. Lyotard, « Qu'est-ce que le postmoderne ? » in *le Postmoderne expliqué aux enfants*, p. 27.

2. J.-F. Lyotard, « Qu'est-ce que le post-moderne ? », *ibid.*, p. 21.

recours protecteur au *sensus communis*, dans la mesure où un tel événement provoque la ruine des facultés sensibles, révélant la transcendance de la destination supra-sensible de l'Humanité dans le dénuement et l'écrasement de la subjectivité. Ce sentiment lié à l'humiliation de la sensibilité devant l'incommensurabilité de l'Idée est d'abord négatif : il indique douloureusement la césure du domaine empirique et des Idées supra-sensibles ainsi que l'incommensurabilité des Idées par rapport aux pouvoirs de la sensibilité. Néanmoins, le sentiment d'humiliation liée à l'incommensurabilité du domaine supra-sensible, à la faillite des facultés sensibles à représenter les Idées, peut mener, dans le cas d'une subjectivité morale, à la révélation sentimentale sublime de la nature purement transcendantale du domaine supra-sensible : « le sentiment sublime [...] exige l'aptitude à prendre un intérêt pur à la loi [morale] »[1]. La manière de penser des spectateurs constitue ainsi un signe révélant une disposition morale de l'Humanité car le caractère informe de l'événement révolutionnaire, en tant qu'Idée esthétique indiquant négativement le domaine supra-sensible de l'Idée de Droit et de Liberté, provoque chez les spectateurs un sentiment moral lié à l'incommensurabilité des Idées par rapport aux facultés sensibles et à la révélation d'une destination supra-sensible de l'Humanité médiatisée par la loi morale : « le sentiment qui peut servir de signum d'un progrès de l'humanité vers le mieux n'est pas le plaisir immédiat du beau et ne peut pas l'être, mais c'est le sentiment sublime, lequel, loin d'être immédiat et simple, est partagé en lui-même et requiert la représentation de l'Idée de liberté, donc le développement de la raison pure pratique »[2]. La disposition morale de l'Humanité serait signifiée historiquement par la sensibilité sublime des spectateurs et non par le surgissement d'un *sensus communis* compris comme sens de la communauté.

Il convient ainsi de remarquer que le sentiment sublime étant le fait d'une représentation informe, excédant les pouvoirs de la sen-

1. J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, p. 206.
2. J.-F. Lyotard, « Sensus Communis » in *le Cahier*, n° 3, 1987, p. 73.

sibilité, il se trouve dépourvu d'un quelconque principe de déduction par lequel il pourrait prétendre, immédiatement et de manière immanente, à l'universalité. Si le jugement sur le beau permet de déduire la prétention à l'universalité du signe historique sous la supposition d'un *sensus communis*, le sublime, dans l'absence d'un principe rendant possible la déduction, ne le permettrait pas. Il apparaît alors que Lyotard hésite à porter de force le sublime dans le domaine d'un *sensus communis* compris comme principe immédiat d'universalisation, au risque de faire droit à l'interprétation arendtienne : « l'enthousiasme comme « événement de notre temps » obéit donc à la règle de l'antinomie esthétique »[1]. La manière de penser des spectateurs de la Révolution requiert d'imaginer une solution de l'antinomie esthétique pour le sublime même. Comment, dès lors universaliser en droit un sentiment s'effectuant dans le dénuement des facultés sensibles, dans la ruine du *sensus communis* ? Dans le cas du sublime, « l'appel [à l'universalisation du sentiment] ne peut être immédiat »[2], il se trouve médiatisé par la révélation d'une destination supra-sensible : « l'exigence de partage universel est médiatisée dans le sentiment sublime par la représentation [négative] de la loi morale »[3]. Le sentiment moral dont témoigne le sentiment sublime apparaît comme un principe dont l'exposition constitue en même temps sa déduction : « le sublime a besoin de la médiation du sentiment moral, et celui-ci est un concept de la raison senti subjectivement *a priori* »[4]. En tant que le *sensus communis* demeure une promesse de communauté et diffère d'un consensus effectif, l'antinomie du sublime conduit à réaffirmer l'hétérogénéité des Idées et de l'expérience dans la médiation du sentiment moral, hétérogénéité qui semblait avoir été résorbée, une fois pour toutes, par le sens de la communauté arendtien. Il faut donc reconnaître que pour Lyotard, la déduction de la prétention du sublime à constituer un signe historique universel demeure une tâche inachevée, toujours à faire, car le sublime est dépourvu d'un quelconque principe d'universalisation immédiate. Le sublime, comme signe d'une réceptivité particulière

1. J.-F. Lyotard, *le Différend*, Kant 4, § 5, p. 243.
2. J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, p. 204.
3. J.-F Lyotard, *ibid.*, p. 205.
4. J.-F Lyotard, *ibid.*, p. 207.

de l'Humanité à l'égard de la transcendance, peut dès lors jouer dans un schème prophétique lié à des signes futurs, qui semblait avoir été clos par le progrès que constituait en lui-même le surgissement du *sensus communis* arendtien. Si donc Lyotard donne un contenu sentimental à la manière de penser des spectateurs lors de la Révolution française, le sublime lui-même ne se laisse pas déduire définitivement, de sorte que décréter, par l'intermédiaire d'un signe, que l'Humanité a toujours été en progrès ne conduit pas à faire de ce signe le terme du progrès. Faire du sentiment sublime le signe historique kantien conduit ainsi à réintroduire l'hétérogénéité dans l'antinomie esthétique, afin de garder la réflexion historique de toute imitation méthodique d'un passé révolu : « ce n'est pas seulement l'Idée d'une fin qui s'indiquerait dans notre sentiment, mais déjà l'Idée que cette fin consiste dans la formation et l'exploration libre des Idées, que cette fin est le commencement de l'infini des finalités hétérogènes »[1].

Tandis que le sens de la communauté arendtien, en tant que surgissement d'une communauté critique, constituait un signe qui pouvait apparaître en lui-même comme un progrès, l'enthousiasme propre au sentiment sublime, apparaît bien comme « cet événement [...] aperçu non comme cause du progrès, mais plutôt comme l'indiquant »[2] : le sentiment sublime est en effet l'affect lié à la révélation de la transcendance de la loi morale dans l'humiliation des facultés sensibles. Le sentiment sublime serait ainsi apte à décrire la manière de penser des spectateurs de la Révolution française, autour de l'enthousiasme ressenti, tout en constituant un affect-signe indiquant une disposition morale pour un autre interprétant. Si, pour Arendt, les spectateurs de la Révolution française sont déjà des critiques appliquant les maximes de la pensée, capables de se réfléchir historiquement, il en va tout autrement pour Lyotard : les spectateurs ne font qu'exprimer un affect qui est ensuite élevé au statut de signe par un interprétant extérieur spécifiquement critique. Si pour Arendt, la réflexion historique se trouve protégée par un signe historique compris comme le surgis-

1. J.-F Lyotard, *l'Enthousiasme*, p. 96.
2. E. Kant, *Conflît des Facultés*, II, 5, p. 124.

sement immédiat d'une communauté esthétique se qualifiant elle-même et produisant ses propres normes, surgissement exemplaire vers lequel une telle réflexion historique devrait encore et toujours se tourner afin d'élaborer les conditions de son transfert dans le présent, Lyotard conçoit la « manière de penser des spectateurs » comme un épiphénomène, indiquant un progrès sans en causer par lui-même, et constituant un signe historique par la médiation d'un interprétant extérieur : la réflexion historique demeure ouverte et conditionnée par le surgissement de nouveaux affects indicateurs n'ayant pas en eux-mêmes le pouvoir de se réfléchir et de s'auto-décrire. Considérant le signe de 1789 comme un signe autonome, par lequel chacun est à la fois destinataire et destinateur selon un principe commun d'universalisation immédiate, Arendt méconnaît l'hétérogénéité introduite par la continuation sérielle de la réflexion historique, selon laquelle l'interprétant devient à son tour un signe pour un nouvel interprétant. Ainsi, du point de vue de Lyotard, la réflexion historique arendtienne ne fait que subsumer les signes historiques contemporains sous le signe de 1789 compris comme l'*exempla* de la modernité : elle reconduit ainsi, dans la réflexion historique, un critère méthodique d'imitation dans le jugement qu'elle avait pourtant évacué de la pensée politique.

À la communauté esthétique arendtienne, liée de manière horizontale par l'intersubjectivité immédiate de la représentation esthétique de la Révolution française, réconciliant de manière finale la Nature et l'Esprit, Lyotard oppose une communauté éthique « médiatisée par une Idée de la Raison »[1], dont la pure transcendance est indiquée négativement par le sentiment sublime. Au désintéressement de la réflexion esthétique du beau, telle qu'elle permet, en principe, d'atteindre un point de vue universel sur le plaisir, Lyotard oppose le sacrifice sublime de la nature sensible, comme préalable à la révélation de la pure transcendance de la loi morale : si « tout affect mérite en tant que tel d'être désapprouvé, [...] le véritable enthousiasme ne porte

1. J.-F Lyotard, « Sensus Communis » in *le Cahier*, n° 3, 1987, p. 73.

toujours que sur quelque chose d'*idéaliste* et à vrai dire de purement moral »[1].

Dans la déduction de la prétention de la manière de penser des spectateurs à constituer le signe d'une disposition morale de l'Humanité, Lyotard s'appuie sur une conception particulière de l'éthique. Cette conception normative, axée sur la pure transcendance de l'injonction pouvant à l'occasion être indiquée négativement par le sentiment sublime, s'oppose ainsi à une théorie communicationnelle des normes axée sur la réflexion, dans sa version arendtienne, ou sur la dénotation langagière, dans sa version habermassienne. La conception lyotardienne de l'éthique trouve ses sources originelles dans le *Traité 39* de Plotin : la liberté n'y est pas définie comme le développement nécessaire d'une essence donnée au préalable, mais comme le pur surgissement d'un acte du vouloir transcendant l'être et antécédant à l'essence. Le caractère transcendant de l'injonction morale, « au-delà de l'essence », a été conservé à travers l'histoire dans la doctrine de Lévinas. Le prescriptif est énoncé dans une injonction instanciée dans la figure transcendante de l'Autre et rompt ainsi avec le domaine du dénotatif, avec toute conception du Bien. Cette conception particulière de l'éthique conduit Lyotard à deux considérations, par lesquelles le signe historique est lié à la révélation sublime de la pure transcendance du domaine éthique, comme destination de l'homme. D'une part, l'injonction prend elle-même la forme de l'évènement, qui, tout en apparaissant « dans le monde comme sa différence initiale, le début de son histoire, [...] prend place dans le réseau de ce qui est arrivé »[2]. Tout comme le surgissement événementiel d'un *sensus communis*, le surgissement sublime de l'injonction est présenté par Lyotard comme « le paradoxe de la performance »[3], comme une pragmatique. Mais, d'autre part, là où, chez Arendt, ce paradoxe se résolvait par la substitution de la pure forme de la communicabilité au contenu imprésentable, dans un appel intersubjectif adressé immédiatement à autrui, le caractère transcendant du surgissement évé-

1. E. Kant, *Conflît des Facultés*, II, 6, p. 126.
2. J.-F Lyotard, « L'instant, Newman » in *l'Inhumain*, p. 93.
3. J.-F Lyotard, « L'instant, Newman », *ibid.*, p. 93.

nementiel, de la prescription s'originant dans la figure absolue de l'Autre, est réaffirmé par Lyotard, à travers la conception éthique du sublime : « cette fiançaille propre au beau est cassée par le sublime. [...] Ainsi s'annonce la fin d'une esthétique, celle du Beau, au nom de la destination finale de l'esprit, qui est la liberté »[1]. La liberté, introduite à titre transcendantal par le surgissement événementiel, ne peut faire l'objet d'une réflexion esthétique relevant du Beau : le jeu de l'entendement, en tant que faculté des concepts *en général*, c'est-à-dire comme pouvoir de dénoter, et de l'imagination, en tant que pouvoir de représenter l'objet d'une dénotation potentielle, se trouve déréglé : « ce dérèglement des facultés entre elles donne lieu à l'extrême tension qui caractérise le pathos du sublime à la différence du calme sentiment du beau »[2]. Le sentiment du sublime est donc le fait d'une présentation négative, indiquant *a contrario* l'incommensurabilité des Idées et le caractère transcendant de la prescription, dans la faillite de l'entendement et de l'imagination : « l'imprésentable est ce qui est objet d'Idée, et dont on ne peut montrer d'exemple, de cas, de symbole [...], mais on peut présenter qu'il y a de l'absolu »[3]. Il s'ensuit que, du point de vue du sentiment sublime, la prescription est pure de tout contenu dénotatif : elle est antérieure à toute conception spécifique du Bien et excède douloureusement la capacité de représentation des spectateurs ; elle constitue une Idée incommensurable, dont la présentation ne peut être qu'informe. La déduction du signe historique propre à Lyotard conduit ainsi à rapprocher la transcendance de la prescription pure, au-delà de tout contenu dénotatif (esthétique ou moral), de la conception du sublime, qui « n'est autre que l'annonce sacrificielle de l'éthique dans le champ esthétique »[4], par la médiation d'une présentation négative et douloureuse de la loi dans le sentiment moral.

1. J.-F Lyotard, « Après le sublime, état de l'esthétique », *ibid.*, p. 149.

2. J.-F Lyotard, « Le sublime et l'avant-garde », *ibid.*, p. 109.

3. J.-F Lyotard, « Représentation, présentation, imprésentable », *ibid.*, p. 137.

4. J.-F Lyotard, « Après le sublime, état de l'esthétique », *ibid.*, p. 149.

L'évènement d'un surgissement de l'injonction éthique pure est indiqué négativement par l'enthousiasme sublime des spectateurs et la prise en compte d'une destination supra-sensible de l'Humanité, révélant de ce fait une disposition morale, au delà de la sensibilité. Cette déduction lyotardienne de la manière de penser des spectateurs de la Révolution française s'appuie donc sur un rapprochement de Lévinas, pour qui l'injonction s'origine, comme pure présence du supra-sensible, dans une figure transcendante de l'altérité au-delà de toute conception spécifique du Bien, et de l'analytique du sublime, faisant de cette figure une présentation « informe », excédant infiniment les pouvoirs de la sensibilité humaine. A l'appel intersubjectif et « communautaire » contenu dans l'autonomie du sentiment du beau est substitué l'écoute d'une pure prescription de la raison pratique à travers la ruine des facultés sensibles[1]. Ce rapprochement culmine ainsi dans l'imprésentabilité de la pure présence supra-sensible considérée comme origine de la destination humaine, pouvant seulement être indiquée par des présentations négatives liées à la faillite de la sensibilité humaine : « Peut-être n'y-a-t-il aucun passage plus sublime dans l'Ancien Testament que le commandement : « Tu ne feras point d'image, ni de symbole quelconque de ce qui est dans les cieux, pas plus que ce qui est sur la terre, ou de ce qui est sous la terre ». [...] La même remarque vaut aussi pour la représentation de la loi morale et de la disposition à la moralité en nous »[2]. Selon Lyotard, ce commandement constitue le principe paradoxal de l'esthétique de l'avant-garde et de la culture en général, affrontant l'imprésentabilité du contenu au mépris de la communicablité avec autrui et de l'intersubjectivité moderne, dans un rapport éthique et quasi-mystique à la figure de l'Autre (Idée d'une communauté et origine de l'injonction) : « le message est la présentation, mais de rien, c'est-à-dire de la présence. Cette organisation pragmatique est beaucoup plus parente de l'éthique que d'aucune esthétique »[3].

1. « Kant se rattache par ailleurs à un tout autre jeu de langage, beaucoup moins moderne et plus « juif » », J.-F Lyotard et J.-L. Thébaud, *Au juste*, p. 75.

2. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 258.

3. J.-F Lyotard, « L'instant, Newman », *ibid.*, p. 92.

CONCLUSION.

Cet essai se proposait d'étudier les liens qu'entretient la philosophie transcendantale à l'expérience, à partir du concept de « signe historique ». Ce concept s'applique à un événement historique qui, en tant que tel, permettrait de « passer » de l'expérience historique au domaine supra-sensible du Progrès, cherchant à doter d'une réalité effective ce qui n'était qu'hypothétique ou seulement possible : le signe historique indique une disposition morale de l'Humanité et corrobore ainsi l'Idée de progrès. Le concept de « signe historique » apparaît comme le fruit d'une évolution de la philosophie kantienne de l'histoire. Partant de la critique de la prophétie eschatologique et de l'annonce politique, dont le concept de « signe » perpétue un règne d'erreur, Kant est amené, dans un premier temps, à subsumer la phénoménalisation du Progrès dans l'ici et le maintenant sous l'hypothèse pratique et le devenir de l'espèce humaine. Le Progrès est d'abord une Idée de la Raison pratique, dont les résultats empiriques apparaissent au niveau statistique et macroscopique de l'espèce. Cette conception, ancrée dans la critique de la faculté de juger téléologique, peut néanmoins conduire à certaines insatisfactions. Le présent toujours fuyant n'est que l'indice subsidiaire d'un schème temporel qui le transcende, liant accidentellement le passé de l'histoire empirique aux progrès futurs. Les individus ne jouent qu'un rôle indirect dans la phénoménalisation du Progrès et sont jetés dans l'attente et l'incertitude quant à sa réalisation effective. La tempo-

ralité de l'Histoire universelle rentre ainsi en concurrence avec la temporalité de l'évènement, liée aux expériences révolutionnaires. Ce qui n'était que l'indice d'une possibilité historique constitue dorénavant une expérience indiquant la capacité de l'Humanité à forger d'elle-même ses propres progrès. Les questions de l'actualité historique et de l'effectivité des principes, qui avaient été sous-déterminées par la faculté de philosophie au profit de l'Idée d'une finalité indéterminée sous le rapport du temps et de l'impératif moral, ressurgissent comme étant le lieu où s'articule le domaine intelligible du Progrès et le domaine empirique de l'Histoire. Ce passage du sensible à l'intelligible s'articule dans la faculté de juger esthétique. Le sensible n'y est plus seulement un indice que la faculté de juger subsume sous la règle universelle ou le concept adéquat. Considéré par la faculté de juger esthétique dans sa singularité, et non comme un exemple générique, il apparaît alors comme le cas « d'une règle universelle que l'on ne peut indiquer »[1], à partir duquel le libre jeu des facultés peut se poursuivre dans le domaine téléologique. La faculté de juger témoigne ainsi d'un « intérêt intellectuel », à partir duquel la réflexion esthétique, pour son propre plaisir, se poursuit dans le domaine de l'intelligible. Le libre usage de la faculté de juger dans la réflexion des « tendances » que révèle le signe historique se substitue ainsi à la subsomption d'un présent conçu comme indice sous une norme de progrès universel. Le caractère universel d'un jugement n'est plus dérivé de l'objectivité de la règle, mais des conditions subjectives du jugement telles qu'elles se fondent sur un principe commun. La faculté de juger doit donc tirer de son propre fonds subjectif le pouvoir de juger d'un tel particulier, sans pour autant abandonner le caractère potentiellement public d'un tel jugement à l'allure jurisprudentielle. La conjonction de l'expérience temporelle d'un surgissement de l'actualité dans le schème historique et d'une théorie du jugement apte à juger des singularités historiques sans se référer à un quelconque schème permettant la subsomption, mais en préservant toutefois la possibilité d'une universalisation, conjonction caractéristique du paradigme de la modernité impliquant à la fois « la catastrophe de l'instant

1. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 18, p. 217

qui brise la continuité temporelle »[1] et l'injonction perpétuelle d'un « nouveau commencement », semble ainsi constituer l'originalité de la 2de section du *Conflit des Facultés*. Pour la faculté de juger esthétique, l'évènement historique constitue le signe de l'effectivité du domaine supra-sensible. Pour autant, Kant ne lie explicitement la faculté de juger esthétique à la réflexion sur l'actualité qu'à travers le champ lexical utilisé dans la 2de section du *Conflit des Facultés*, utilisant à la fois le vocabulaire du désintéressement propre au jugement de goût et celui de l'enthousiasme, propre au sublime. Cette équivocité jette le doute sur le statut de signe accordé à cette manière de penser, et sur la modalité par laquelle un « passage » de l'empirie au transcendantal est rendu possible.

Arendt et Lyotard ont cherché, de manières différentes, à rendre raison de ce problème. Arendt considère que la manière de penser des spectateurs relève du jugement sur le beau : les individus ne déterminent pas leurs réflexions par le plaisir ou l'agréable, car sinon ils ne pourraient adhérer a tant « de misère et d'actes horribles »[2], mais, au contraire, sont désormais capables d'élargir leurs points de vue jusqu'à l'universalité esthétique. Le fait qu'une communauté de spectateurs se mette à juger de manière pure, selon les principes du *sensus communis*, indique ainsi une disposition morale de l'Humanité. Grâce aux maximes de la pensée et sous la supposition d'un *sensus communis* compris comme un sens de la communauté, cet ensemble d'individus se réfléchit comme une communauté esthétique. Cette communauté se trouve ainsi liée par l'usage libre de la faculté de juger. En tant que le jugement sur le beau est un jugement seulement réflexif, leur manière de penser leur permet de s'auto-décrire. La communauté des spectateurs juge ainsi de manière immédiatement universelle leurs propres progrès dans le domaine de la pensée. Le signe historique désignerait donc le surgissement d'une communauté critique et rationnelle capable de réfléchir et de juger ses propres progrès, sans critères objectifs mais de manière immédiatement universelle. L'existence historique de cette communauté « ne per-

1. T. W. Adorno, *Théorie esthétique*, p. 41.
2. E. Kant, *Conflit des Facultés*, II, 6, p. 125.

met pas seulement d'espérer la progression en mieux, mais constitue déjà [elle]-même une telle progression »[1]. Cette communauté de spectateurs est ainsi liée à l'*Aufklärung* : « l'*Aufklärung*, c'est une période qui formule elle-même sa propre devise, son propre précepte, et qui dit ce qu'elle a à faire »[2]. Le signe historique kantien est interprété par Arendt comme le signe de la naissance de la modernité démocratique : les individus sont dorénavant capables de réfléchir subjectivement selon un principe commun, se considérant réflexivement comme objet d'une pluralité, cela d'un point de vue élargi et de manière désintéressée, afin de produire de leur propre fonds un ensemble de normes valant pour tous. Le *sensus communis* est ainsi « anthropologisé », apparaissant alors comme une « première approche du concept de rationalité communicative »[3]. Le signe historique kantien constitue une sorte d'origine à laquelle la réflexion historique devrait sans cesse revenir dans le contexte des catastrophes morales et politiques. Il en va tout autrement pour Lyotard, dans la mesure où ce dernier interprète « la manière de penser des spectateurs » à l'aune du sentiment sublime. Le sentiment sublime (enthousiasme) « ne porte toujours que sur quelque chose d'*idéaliste* et à vrai dire de purement moral »[4] : la déduction du sublime comme signe d'une disposition morale de l'Humanité revient donc à en exposer les caractéristiques, comme « annonce sacrificielle [du sensible et de la nature imaginative] de l'éthique dans le champ esthétique »[5]. L'universalisation du sentiment sublime n'est pas immédiatement donnée dans la forme même du jugement, mais requiert la médiation de la loi morale et l'Idée d'une destination purement intelligible de l'Humanité. Si le signe historique est bien « cet événement [...] aperçu non comme cause du progrès, mais plutôt

1. E. Kant, *ibid.*, II, 6, p. 124.
2. M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » in *Dits et Écrits*, IV, p. 682.
3. J. Habermas, « On the German jewish heritage » in *Telos*, n° 44, 1980, p. 130.
4. E. Kant, *ibid.*, II, 6, p. 126.
5. J.-F Lyotard, « Après le sublime, état de l'esthétique » in *l'Inhumain*, p. 149.

comme l'indiquant »[1], le sentiment sublime ressenti à l'occasion de la Révolution française (présentation négative de l'Idée de Liberté), semble propre à indiquer une telle disposition morale de l'Humanité, car l'enthousiasme, en tant qu'affect indiquant un sentiment moral, est le signe d'une révélation subjective de l'incommensurabilité du supra-sensible. Contrairement au surgissement anthropologique du *sensus communis* comme communauté critique dans le cas de l'interprétation arendtienne du jugement sur le beau, le sublime ne donne pas lieu à « une communauté sentimentale assignable »[2]. Le statut de signe accordé à la « manière de penser des spectateurs » (indiquant une disposition morale de l'Humanité), ne désignerait pas une empiricisation des principes transcendantaux liée à la naissance d'une communauté critique constituant en elle-même un progrès, mais serait inscrit dans l'enthousiasme même, comme signe de la révélation esthétiquement négative du supra-sensible. Pour autant, le passage de l'empirique au transcendantal, dont le sublime est le signe, demeure paradoxal car, en tant que « sentiment du différend »[3], ce dernier conserve douloureusement la scission des domaines : « le passage, on le voit, n'a pas lieu, [...] son mouvement est une sorte d'agitation sur place, dans l'impasse de l'incommensurabilité »[4]. Le sentiment sublime ne peut qu'indiquer un tel passage (et non le clore) pour un interprétant externe, pour Kant lui-même, poursuivant ainsi la série historique des interprétants dont les manières de penser deviennent significatives pour de nouveaux interprétants, sans que la mobilisation de principes régulateurs dans le champ des affaires humaines puisse jamais dissoudre le caractère incommensurable du signe. Les interprétations de Lyotard et d'Arendt, si elles offrent deux points de vue construits permettant de problématiser le concept de « signe historique », ne semblent pas en mesure de résorber définitivement les équivocités de la 2de section du *Conflit des Facultés* : d'une part, le signe est « cet événement [...] aperçu non comme cause du progrès, mais plutôt

1. E. Kant, *ibid.*, II, 5, p. 124.
2. J.-F Lyotard, « Sensus Communis » in *le Cahier*, n° 3, 1987, p. 87.
3. J.-F Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Introduction.
4. J.-F Lyotard, *le Différend*, Kant 4, § 4, p. 240.

comme l'indiquant »[1], faisant du sublime l'indicateur négatif d'une disposition spéciale de l'Humanité vis-à-vis d'une révélation de la loi morale ouvrant un imprésentable à venir, mais d'autre part, il « ne permet pas seulement d'espérer la progression en mieux, mais constitue déjà lui-même une telle progression »[2], distinguant l'apparition immédiate d'une communauté critique, faisant de la pensée un usage subjectif pourtant conforme à sa propre fin, comme « un acquis pour toujours ».

1. E. Kant, *ibid.*, II, 5, p. 124.
2. E. Kant, *ibid.*, II, 6, p. 124.

BIBLIOGRAPHIE.

ADORNO, Theodor W., *l'Actualité de la philosophie*, traduction sous la direction de Jacques-Olivier Bégot, éd. rue d'Ulm. – Paris, 2008.

ADORNO, Theodor W., *Dialectique négative*, trad. G. Coffin, J. et O. Masson, A. Renaut, et D. Trousson ; éd. Payot. – Paris, 1978.

ADORNO, Theodor W., *Modèles critiques*, trad. M. Jimenez et E. Kaufholz, éd. Payot. – Paris, 1984.

ADORNO, Theodor W., *Théorie esthétique*, trad. Marc Jimenez, éd. Klincksieck. – Paris, 2015.

ADORNO, Theodor W., et HORKHEIMER, Max, *Dialectique de la Raison*, trad. Eliane Kaufholz, éd. Gallimard. – Paris, 1987.

ALLARD, Julie, *Dworkin et Kant : réflexions sur le jugement*, éd. de l'Université de Bruxelles, 2001.

ARENDT, Hannah, *Juger : sur la philosophie politique de Kant*, trad. Myriam Revault d'Allonnes, éd. du Seuil. – Paris, 2003.

ARENDT, Hannah, *la Vie de l'esprit* t. I et II, trad. Lucienne Lotringer, éd. Puf. – Paris, 2013.

ARENDT, Hannah, *la Philosophie de l'existence*, trad. A. Astrup, M. Brudny de Launay et M. Ziegle, éd. Payot. – Paris, 2000.

ARENDT, Hannah, *De la révolution*, trad. Marie Berrane, éd. Gallimard. – Paris, 2012.

ARENDT, Hannah, *la Crise de la culture*, trad. sous la direction de P. Lévy, éd. Gallimard. – Paris, 1972.

ARENDT, Hannah, *Idéologie et terreur*, trad. Marc de Launay, éd. Hermann. – Paris, 2008.

Arendt, Hannah, *Responsabilité et jugement*, trad. Jean-Luc Fidel, éd. Payot. – Paris, 2009.

Arendt, Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, éd. du Seuil. – Paris, 1995.

Arendt, Hannah, *la Tradition cachée*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, éd. Christian Bourgois. – Paris, 1987.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Jules Tricot, éd. J. Vrin. – Paris, 1997.

Balibar, Étienne, *la Philosophie et l'actualité : au-delà de l'événement* in *le Moment philosophique des années 1960 en France*, sous la dir. de Patrice Maniglier, éd. Puf. – Paris, 2011.

Bataille, Georges, *l'Expérience intérieure*, éd. Gallimard. – Paris, 1954.

Benjamin, Walter, *Origine du drame baroque allemand*, trad. Sybille Muller, éd. Flammarion. – Paris, 1985.

Benjamin, Walter, *l'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, trad. Lionel Duvoy, éd. Allia. – Paris, 2011.

Bodin, Jean, *Méthodus ad facilem historiarum cognitidem*, éd. Hachette/Bnf. – Paris, 2012.

Brown, Alison, *Journal of Modern History*, n° 58, 1986.

Burckhardt, Jacob, *Considérations sur l'histoire universelle*, trad. Sven Stelling-Michaud, éd. Allia. – Paris, 2001.

Christofferson, Michael Scott, *les Intellectuels contre la Gauche*, éd. Agone. – Marseille, 2014.

Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, éd. Puf. – Paris, 1981.

Deleuze, Gilles, « Un concept philosophique » in *Cahiers confrontation*, n° 20.

Deleuze, Gilles, et Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la Philosophie ?*, éd. de Minuit. – Paris, 1991.

Ferrari, Jean, et Goyard-Fabre, Simone, *l'Année 1796*, éd. J. Vrin. – Paris, 1998.

Fichte, Johann-Gottlieb, *Lettres et témoignages*, trad. Ives Radrizzani, éd. J. Vrin. – Paris, 2002.

Foucault, Michel, *Dits et Écrits IV*, éd. Gallimard. – Paris, 1994.

Foucault, Michel, *Philosophie*, éd. Gallimard. – Paris, 2004.

Foucault, Michel, *Surveiller et Punir*, éd. Gallimard. – Paris, 2003.

Guichardin, François, *Ricordi*, trad. F. Bouillot et A. Pons, éd. Ivréa. – Paris, 1998.

Guichardin, François, *Histoire d'Italie*, trad. sous la direction de J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, éd. Robert Laffont. – Paris, 1996.

Habermas, Jürgen, *le Discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, éd. Gallimard. – Paris, 1988.

Habermas, Jürgen, *Droit et Démocratie*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, éd. Gallimard. – Paris, 1992.

Habermas, Jürgen, *Profils philosophiques et politiques*, trad. F. Dastur, J. Ladmiral et M. de Launay, éd. Gallimard. – Paris, 1974.

Habermas, Jürgen, *Idéalisations et communication*, trad. Christian Bouchindhomme, éd. Fayard. – Paris, 2006.

Habermas, Jürgen, « Hannah Arendt's communications concept of Power » in *Social Research*, n° 44.

Habermas, Jürgen, « On the German jewish heritage » in *Telos*, n° 44, 1980.

Hegel, Friedrich, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Jean Gibelin, éd. Gallimard. – Paris, 2007.

Honneth, Axel, *le Droit à la liberté*, trad. F. Joly et P. Rusch, éd. Gallimard. – Paris, 2015.

Hölderlin, Friedrich, *Remarques sur Œdipe*, trad. François Fédier, éd. 10/18. – Paris, 1965.

Husserl, Edmund, *la Crise de l'Humanité européenne et la philosophie*, trad. Paul Ricœur, éd. Aubier-Montaigne. – Paris, 1977.

Jankélévitch, Vladimir, *l'Imprescriptible*, éd. du Seuil. – Paris, 1986.

Kant, Emmanuel, *le Conflit des Facultés*, trad. Christian Ferrié, éd. Payot. – Paris, 2015.

Kant, Emmanuel, *Opuscules sur l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, éd. Flammarion. – Paris, 1990.

Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, éd. Flammarion. – Paris, 1995.

Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. François Picavet, éd. Puf. – Paris, 2012.

Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, éd. J. Vrin. – Paris, 2004.

Kant, Emmanuel, *Doctrine du Droit*, in *Œuvres complètes III*, éd. Gallimard. – Paris, 2003.

Kant, Emmanuel, *Œuvres complètes III*, sous la direction de Ferdinand Alquié, éd. Gallimard. – Paris, 2003.

Kant, Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle*, trad. Eric Blondel, éd. Hatier. – Paris, 2001.

Kant, Emmanuel, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust, éd. Flammarion. – Paris, 1991.

KANT, Emmanuel, *Sur l'insuccès de tous les essais de théodicée*, trad. Paul Festugière, éd. J. Vrin. – Paris, 1963.
KANT, Emmanuel, *Logique*, trad. Louis Guillermit, éd. J. Vrin. – Paris, 1966.
KANT, Emmanuel, *Leçons d'éthique*, trad. Luc Langlois, éd. du Livre de poche. – Paris, 1997.
KANT, Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust, éd. Flammarion. – Paris, 1991.
KANT, Emmanuel, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, trad. Michel Foucault, éd. J. Vrin. – Paris, 2008.
KANT, Emmanuel, *Théorie et Pratique*, trad. Louis Guillermit, éd. J. Vrin. – Paris, 1980.
KLEE, Paul, *Théorie de l'art moderne*, trad. Pierre-Henri Gonthier, éd. Denoël. – Paris, 1985.
KOSELLECK, Reinhart, *le Futur passé*, trad. J. et M. Hoock, éd. de l'EHESS. – Paris, 2016.
KOSELLECK, Reinhart, *l'Expérience de l'histoire*, trad. Alexandre Escudier, éd. du Seuil. – Paris, 1997.
LACOUE-LABARTHE, Philippe ; NANCY, Jean-Luc ; LANG, Anne-Marie, *l'Absolu littéraire*, éd. du Seuil. – Paris, 1979.
LE BLANC, Charles ; MARGANTIN, Louis ; SCHEFER, Olivier, *la Forme poétique du monde*, éd. José Corti. – Paris, 2003.
LEQUAN, Mai, « Désobéissance civile et droit de résister » in *Lectures de Kant*, éd. Ellipses. – Paris, 2010.
LEQUAN, Mai, *la Philosophie morale de Kant*, éd. du Seuil. – Paris, 2001.
LYOTARD, Jean-François, *l'Enthousiasme*, éd. Gallilée. – Paris, 1986.
LYOTARD, Jean-François, *le Différend*, éd. de Minuit. – Paris, 1983.
LYOTARD, Jean-François, *Leçons sur l'analytique du sublime*, éd. Klincksieck. – Paris, 2015.
LYOTARD, Jean-François, *le Postmoderne expliqué aux enfants*, éd. Gallilée. – Paris, 1988.
LYOTARD, Jean-François, *l'Inhumain*, éd. Gallilée. – Paris, 1993.
LYOTARD, Jean-François, « Le survivant » in *Hannah Arendt, politique et pensée*, éd. Payot. – Paris, 2004.
LYOTARD, Jean-François, « Sensus Communis » in *le Cahier*, n° 3, 1987.
LYOTARD, Jean-François ; THÉBAUD, Jean-Loup, *Au juste*, éd. Christian Bourgois. – Paris, 2006.
MACHIAVEL, Nicolas, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. Xavier Tabet, éd. Gallimard. – Paris, 2004.

Machiavel, Nicolas, *le Prince*, trad. Gohory, éd. Gallimard. – Paris, 1980.

Mercier, Louis-Sébastien, *les Tableaux de Paris*, éd. la Découverte. – Paris, 1998.

Platon, *Théétète*, trad. Émile Chambry, éd. Flammarion. – Paris, 1967.

Polybe, *Histoires*, trad. Denis Roussel, éd. Gallimard. – Paris, 2003.

Schiller, Friedrich, « Qu'appelle-t-on et à quelle fin étudie-t-on l'Histoire universelle ? » in *Philosophie*, n° 96, hiver 2007.

Schlegel, Friedrich, *l'Essence de la Critique*, trad. sous la direction de Pascale Rabault, éd. Presses Universitaires du Septentrion. – Villeneuve d'Ascq, 2005.

Schlegel, Friedrich, *De l'inintelligibilité*, trad. Claude Hary-Schaeffer, éd. Hoëbeke. – Paris, 1999.

Thouard, Denis, « Schlegel, entre histoire de la poésie et critique de la philosophie » in *Littérature*, n° 120.

Thouard, Denis, « Qu'est-ce que les Lumières pour le premier Romantisme ? » in *Texto !*, décembre 2003.

Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, trad. Jacqueline de Romilly, éd. Belles Lettres. – Paris, 2009.

Tiedelmann, Rolf, *Études sur la philosophie de Walter Benjamin*, trad. Rainer Rochlitz, éd. Actes sud. – Arles, 1987.

Tosel, André, *Kant révolutionnaire*, éd. Puf. – Paris, 1988.

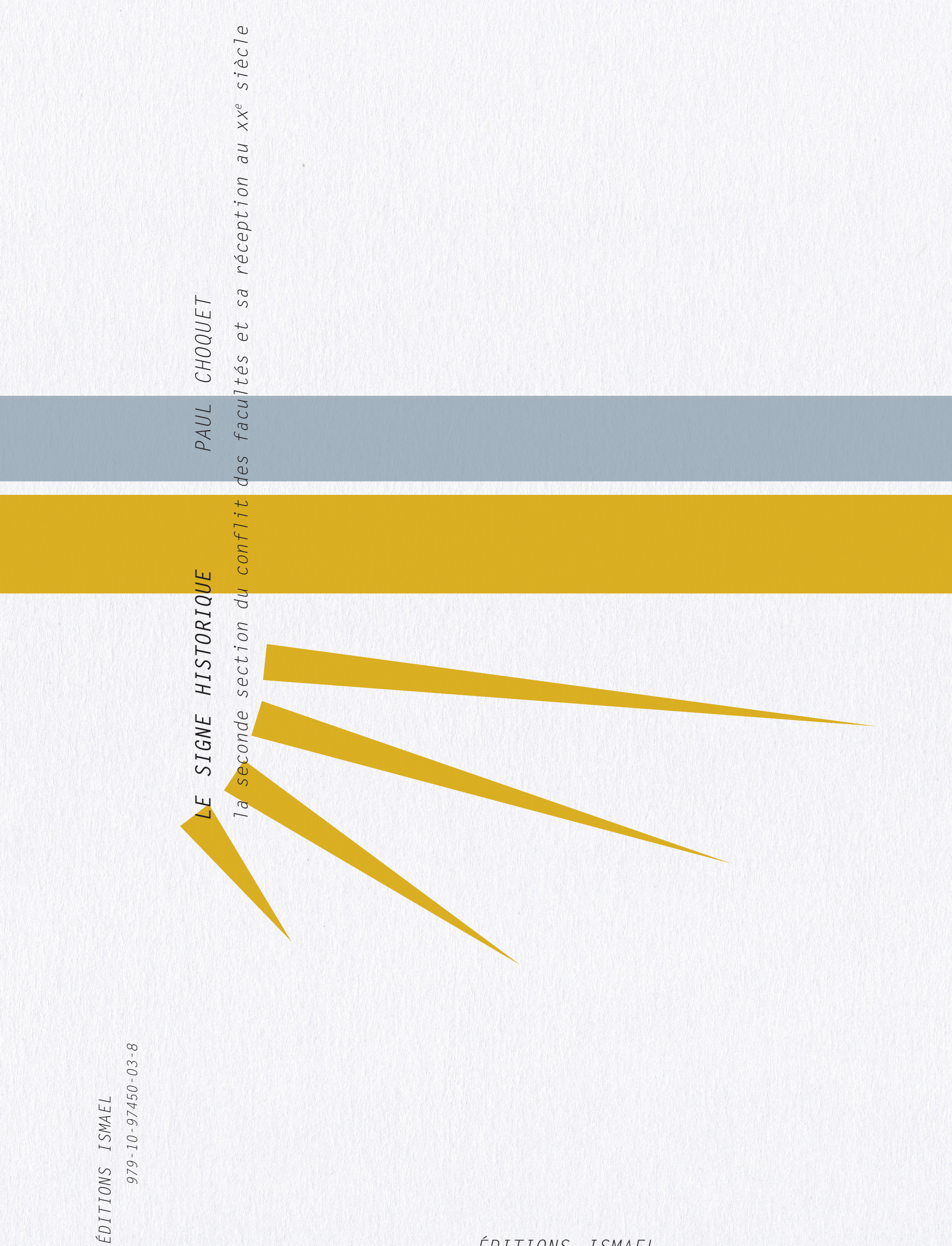
Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, éd. Gallimard. – Paris, 2011.

Couverture :

Le comédien Beauvisage, cofondateur du Théâtre des Associés, dans une de ses créations burlesques. (*Dictionnaire du Théâtre*, Arthur Pougin, Firmin-Didot et Cie, édit). Reproduit in *le Théâtre de la Révolution française*, Marvin Carlson, Gallimard, 1970.

TABLE DES MATIÈRES.

*Composé jusqu'au 26 juillet 2018
dedans plusieurs chambres, entre
les deux rives de l'Atlantique, entre
le nord et le sud, sur le temps
libre et au milieu d'emplois mercenaires.*



LE SIGNE HISTORIQUE

la seconde section du conflit des facultés et sa réception au xxe siècle

PAUL CHOQUET

ÉDITIONS ISMAEL
979-10-97450-03-8

ÉDITIONS ISMAEL